



### 神會禪師的悟境 3

#### 自序

中國的禪宗，雖在菩提達摩來華之前，就已有人弘揚具有中華文化色彩的頓悟禪法，但是，中國禪宗的啟蒙，畢竟有待於菩提達摩的西來。

中國的禪宗，雖然由達摩祖師從印度傳入了「藉教悟宗」、「凡聖等一」、「更不隨於文教」的楞伽宗旨。但是，從唐朝淨覺所見的此宗傳承，自求那跋陀羅三藏，經菩提達摩、慧可、粲禪師、道信、弘忍、神秀等一共七位，撰成傳承系譜集一卷，名為《楞伽師資記》。乃是禪宗史上所謂北宗禪的漸修漸悟法門，還不是後世中國禪宗的風格。

至於真正中華禪宗的特色，是頓悟漸修與頓修頓悟的不二法門，乃在六祖惠能的《六祖壇經》（略稱《壇經》）開始，他所走的路線，除了從五祖弘忍大師聽聞《金剛經》並傳承了五祖的衣鉢之外，到底有哪些思想風格是受《楞伽師資記》的影響，在《壇經》中並不多見。甚至正巧相反。例如《壇經》與四祖道信大師的〈入道安心要方便門〉，同時都引用《文殊說般若經》的一行三昧，兩者間的理解卻不相同。特別是四祖的五門禪和五祖的守本真心，

## 神會禪師的悟境 4

都主張「守一」與「守心」，六祖對此，則持相反的意見，以為看心看淨，是迷人不悟，障自本性，主張「於一切時中，行住坐臥，常行直心」便是一行三昧，乃是將禪法用於日常生活之中，而不限於盤腿打坐之時，這就將佛法普遍地活用在人間社會中了。雖其內容精深，運用卻極簡單，這也正是各行各業的人，大家樂意接受而又容易實踐的禪法。

依據日本近代學者關口真大博士，以及中國現代學者印順博士的研究所見，中國禪宗的成立，分為幾個階段：1.以菩提達摩為中心的，稱為楞伽宗；2.以道信及弘忍為中心的，稱為東山宗；3.以神秀、惠能、神會等為中心的，稱為達摩宗；4.又由達摩宗的分派，成立了淨眾宗、南山念佛門、保唐宗、洪州宗、石頭宗、荷澤宗；5.然後才是中國禪宗的大成，以及五家七宗的展開。

在這中間，神會禪師（西元六六八—七六〇年）對於中國禪宗的貢獻，扮演著承先啟後的角色，六祖圓寂後，弟子雖多，能夠通宗通教，飽覽儒道群書，深入三藏教誨，熱心國事安危的大師像神會這樣的人，則不做第二位想。

六祖門下諸師，多在中國南方，形成山林佛教，唯有神會大師一人北上中原，與當時神秀禪師門下的普寂、義福、敬賢、惠福等四位大師們傳持的北宗禪，分庭抗禮，大事闡揚曹溪惠能的南宗禪；並且協助皇帝，平定安史之亂，

## 神會禪師的悟境 5

唐肅宗便為他建立荷澤寺於首都洛陽，開創了荷澤宗，為南宗禪在北方奠定江山。

由於荷澤法脈，僅傳承到圭峰宗密（西元七八〇—八四一年）便中斷了。所以後世提起南宗禪的惠能派下，僅著眼於南嶽懷讓門下的洪州宗，以及青原行思門下的石頭宗之傳承，而將神會的荷澤宗視為旁出。其實，當時非常活躍的是神會，從敦煌殘卷中發現的神會遺作，例如：《南宗定是非論》、《神會和尚語錄》、《南陽和尚頓教解脫禪門直了性壇語》、《頓悟無生般若頌》，得知神會禪師的禪宗思想及其禪風，最像六祖的嫡傳。

以〈顯宗記〉的內容來看，學植深厚，文字簡要，宗義明確。全文以《壇經》的「無念為宗」做主題，以般若、解脫、法身的涅槃三德做貫串，以大小三乘的道品行果為架構。動用了印度空有三系，會歸空有不二。思想與實踐並重，解與行相呼相應。雖未引經據典，然從其所遣用的佛學名相及其表達的文義來看，背景資料相當豐富，涉及的大小乘經論有數十種，而以《般若經》、《涅槃經》、《維摩經》、《法華經》、《華嚴經》諸經，以及《大智度論》、《中觀論》、《成唯識論》、《大乘起信論》（略稱《起信論》）諸論，為其取材的根據，目的是在向世人呈現惠能大師的《壇經》宗旨。

所以，神會禪師是六祖門下傑出的龍象，

## 神會禪師的悟境 6

是一位代表南宗去征服北方的功臣，為了講解他的〈顯宗記〉，也使我翻閱了與之相關的數十種經論史傳，以及現代學者們的著作。

因此，這冊講錄的寫成，獲益最多的人，是我自己，使我從禪宗的角度，來看整體的佛法，就像是寫了一冊禪學的佛法概論。對於關心中國禪宗思想及其修證特色的讀者，應該會有幫助。若從我的解讀之中，發現了不同的看法，那是很正常的。如果因此而引起更多的人，從另一些角度認識〈顯宗記〉，我便完成了拋磚引玉的任務，因為我的目的主要就是希望神會禪師遺留在人間的智慧，能夠利益後人。

本書原講於台北法鼓山農禪寺的週日禪坐會，自一九九五年八月六日起，原則上應該每週一講，事實上由於我太忙碌，除了每隔三個月要往返美國一次，加上在台灣期間，也常常缺課，所以到一九九七年三月二日，只講了十八次。到了一九九七年十月，當時禪坐會輔導師果醒比丘，將一包從錄音帶上整理出來的打字稿交給我，隨身帶到紐約，看了幾篇，覺得鬆散空泛，也有不少信口講出的錯誤，連修改都有困難，所以擱置起來。

到了今年（西元一九九八年）五月下旬，我又把錄稿拿出來讀了一遍，發現我講的內容雖然不紮實，〈顯宗記〉這篇文章，的確很值得流傳，

## 神會禪師的悟境 7

涵蓋面也相當深廣，可以把它當做《壇經》的輔助來讀，由於文體古簡，卻又不像《壇經》那樣一看就懂，必須細心品味琢磨，才能獲得這篇名作的神髓。

再看整理錄音帶的菩薩，共有八位：邱松英、蘇仁格、蔡孟君、周戀英、高麗卿、陳秀文、林寶玉、蔡素枚，這些人都很用心，雖然有兩卷錄音帶不全，無法整理成稿，但這些菩薩的熱心，實在感人。只是初稿部分只有十數頁可以修改成文，其餘的必須全部重寫。

為了這兩種原因，我便於五月下旬至六月上旬，用了兩週的時間，起早待晚，依文解義，振筆疾書，完成了將近六萬字的本書。

我很感謝他們用心由錄音帶上整理出來，使我有些脈絡可循，也能重溫一下講出時的心境。但在此我要說明的是，本書已非講出時的面貌，增加了不少資料，減少了很多衍言，可供再一次講出的參考。

姚果莊為我謄清文稿，法鼓文化出版部，允予刊行，一併在此向他們致謝。

（一九九八年六月十一日，聖嚴序於紐約東初禪寺）

## 顯宗記

### 一、無念與真如

無念為宗，無作為本。  
真空為體，妙有為用。  
夫真如無念，非想念而能知實相，  
無生豈色心而能見？  
無念念者，即念真如；  
無生生者，即生實相。

### 二、無住與涅槃

無住而住，常住涅槃。  
無行而行，即超彼岸。  
如如不動，動用無窮。  
念念無求，求本無念。

### 三、菩提與般若

菩提無得，淨五眼而了三身；  
般若無知，運六通而弘四智。

是知即定無定，即慧無慧，  
即行無行。性等虛空，體同法界。

#### 四、六度與十力

六度自茲圓滿，道品於是無虧，  
是知我法體空，有無雙泯。  
心本無作。道常無念，  
無念、無思、無求、無得。  
不彼不此，不去不來。  
體悟三明，心通八解。  
功成十力，富有七珍。

#### 五、常寂與常用

入不二門，獲一乘理。  
妙中之妙，即妙法身；  
天中之天，乃金剛慧。  
湛然常寂，應用無方。  
用而常空，空而常用。  
用而不有，即是真空；  
空而不無，便成妙有。  
妙有即摩訶般若，真空即清淨涅槃。  
般若是涅槃之因，涅槃是般若之果。  
般若無見，能見涅槃；  
涅槃無生，能生般若。



涅槃般若，名異體同。  
隨義立名，故云法無定相。  
涅槃能生般若，即名真佛法身。  
般若能建涅槃，故號如來知見。  
知即知心空寂，見即見性無生。  
知見分明，不一不異，  
故能動寂常妙，理事皆如如。  
即處處能通達，即理事無礙。

## 六、定慧與如如

六根不染即定慧之功，六識不生即如如之力。  
心如境謝，境滅心空；  
心境雙亡，體用不異。  
真如性淨，慧鑒無窮。  
如水分千月，能見聞覺知。  
見聞覺知而常空寂。  
空即無相，寂即無生。  
不被善惡所拘，不被靜亂所攝。  
不厭生死，不樂涅槃。  
無不能無，有不能有。  
行住坐臥，心不動搖。  
一切時中，獲無所得。  
三世諸佛，教旨如斯。

## 七、付法與傳衣

即菩薩慈悲，遞相傳受。  
自世尊滅後，西天二十八祖，  
共傳無住之心，同說如來知見。  
至於達摩，屆此為初，  
遞代相承，於今不絕。  
所傳祕教，要藉得人，  
如王髻珠，終不妄與。  
福德智慧，二種莊嚴，  
行解相應，方能建立。  
衣為法信，法是衣宗。  
唯指衣法相傳，更無別法。  
內傳心印，印契本心；  
外傳袈裟，將表宗旨。  
非衣不傳於法，非法不受於衣；  
衣是法信之衣，法是無生之法。

## 八、無生與解脫

無生即無虛妄，乃是空寂之心；  
知空寂而了法身，了法身而真解脫。

## 前言

〈顯宗記〉本文字數雖不多，可是內容非常豐富，首先介紹〈顯宗記〉的標題。

為什麼叫「顯宗」？在中國禪宗的立場，以不立文字、直指人心為宗，這「宗」可以說是宗旨的宗，也可說是根本、原理的意思，它是為了顯示《壇經》的「無念為宗」。

宗與教是相對的，一般所講的宗教是一種信仰鬼神、神祕力量的意思；可是在佛教，尤其是在禪宗的立場，宗是指心法，教是指理論。從語言、文字思辨等哲學和道理來理解佛法，是為「教」；文字語言之外，也叫做「教外別傳」的是為「宗」。宗的意思必須「如人飲水，冷暖自知」，自己去體驗。因此，凡是有禪悟經驗的人所講的就是「心」，就是「佛性」，心是指智慧心、清淨心，佛性是不動的空性。只有以清淨的、無煩惱的、無分別的慧心，才能夠見到不動的、不變的而實際上是沒有一點痕跡可見的佛性，那便是「宗」，就是明心見性的「性」。

事實上明心也是明的「宗」，見性也是見的「宗」。明心就是心中沒有煩惱、

## 神會禪師的悟境 18

沒有執著、沒有分別。明的意思並不是說很聰明，而是心中無罣礙，心中無差別。

唯有明心的人才能見性，很多人以為見性就是見到佛身放光，其實不是，性是無形、無相、無聲、無色、無味的，沒有形象、沒有味道、沒有顏色、不可捉摸，不是用我們的五官六根能夠接觸的，不是能用我們的意識去推敲、思考、設想、了解的，那也就是佛性。

既然是沒有具象的東西叫做佛性，為什麼還要講？那是要我們真正了解自己的執著而放下它，放下馬上就可以見到那個佛性的「性」，也就是〈顯宗記〉的「宗」。

這篇文章叫做「記」，乃記錄、記述、說明、敘述之意，荷澤神會禪師用這篇文章來告訴我們什麼叫禪宗的宗。禪宗的宗與淨土宗的宗以及其他各宗各派的宗不大一樣，禪宗之外的人以為「宗」是宗派、學派；但在禪宗來說，「宗」不是學派、不是宗派，而是指所有一切眾生本具的清淨的佛心，明心見性的性，也是明心見性的心，也就是說無礙智慧心和不動的空性這兩者即是禪宗的宗。因為《楞伽經》說：「佛語心為宗。」那就是此處所要說明的。

為何稱為荷澤神會？因其住在洛陽的荷澤寺而得名。

## 神會禪師的悟境 19

中國的唐朝有一相當有名的戰役——安史之亂，荷澤神會就是在當時以賣度牒的方式籌措了很多軍餉，幫助皇帝打敗了安祿山的造反，唐肅宗特地為他建造了荷澤寺，讓他在那兒大弘六祖惠能的宗旨，因此後來的人就叫他荷澤神會。

神會禪師俗家姓高，湖北省襄陽縣人，幼年時先跟家人及儒家老師學《詩》、《書》、《禮》、《易》、《春秋》五經。小小年紀就已是通達五經的儒家學者，又精通老莊的學問。因其讀過二十五史中的《漢書》，而從中得到了佛教的消息和利益，便到了國昌寺出家。出家之後，對於所有讀過的佛經，不但過目成誦，且對於經中的經義也隨即通曉，像這樣子的一位神童，大概就是菩薩再來吧。

他是六祖惠能大師晚年時候的弟子，見六祖惠能時，六祖已經很老，而神會當時的年齡只有十三歲，或說十四歲。神會初見六祖時，此時六祖大師不住在開講《壇經》的法性寺，而是在廣州曹溪的南華寺了。當他看到了這一個從湖北來的小沙彌，就問他：「知識遠來艱辛，還將得本來否？若有本則合識主，試說看。」意思是：這位善知識遠道而來，辛苦啦！你究竟帶了什麼東西來呢？如果你已經把你本來的那個東西帶來的話，你一定認識你的主人是誰？你試著告訴我那是什麼啊！你說給我聽聽看。

請問諸位！六祖大師問的是什麼？其實他問的就是「自性」。

## 神會禪師的悟境 20

神會這個小沙彌對答如流，他說：「以無住為本，見即是主。」

「無住為本」是《壇經》裡六祖大師講的一句話，可是六祖講《壇經》時，神會根本未到場聽講，卻能夠回答：「以無住為本。」這裡的「住」是什麼意思？並非有房子住或留在某個地方叫做「住」，而是《金剛經》所講的「應無所住，而生其心」。「應無所住」是不在乎、不牽掛、不執著、無分別、都很好，沒什麼不好，也沒什麼更好，心已得解脫自在，但是仍有功能，有作用。也就是心中沒有煩惱、沒有執著，卻有智慧。

「見即是主」，就是《金剛經》所講的「而生其心」之意，「生其心」是心中雖然沒有執著、沒有分別，不在乎得失利害、好壞、喜怒哀樂，可是心中有智慧，還是可以有作用的。

「見即是主」，可有兩種意思。第一層意思是說，對於已經開悟的人，智慧在發生功能的時候，「主」就在那兒，智慧不發生功能的時候，無所謂主不主。第二層意思是說，對於尚未開悟的人，「見」就是「主」，他有一種見解、看法，這都是執著心；那是沒有開悟，也未得解脫。有見解、有知見，那是凡夫知見，就變成了自己的主，這裡說的「見即是主」，是講的智慧。

《金剛經》所說的：「應無所住」就是「無住為本」，

## 神會禪師的悟境 21

「而生其心」就是「見即是主」。為什麼心還能生起來？那個心不是煩惱，而是智慧的功能，不是煩惱的執著，不是利害、多少、人我、是非、爭長論短，而是自然的智慧的反應，該怎麼做就怎麼做，應怎麼說就怎麼說。

惠能大師聽到這小和尚語出非凡，於是又說了下面兩句話：「這沙彌，爭合取次語？」

惠能大師是因為聽到《金剛經》：「應無所住，而生其心」開悟的，而神會禪師這時不知是聰明呢？還是真的也開了悟呢？他也套用六祖惠能大師開悟的那種境界，以重複的話語來告訴惠能大師，且自認為已經把《金剛經》裡面的意思講出來了，所以惠能大師聽到以後說：「嘿！這個沙彌，你怎麼講第二等的、次一等的語言？為何不說上等的、最高明的話呢？你沒有自己的話，而把人家說過的話也拿來再講一次，這是拾人牙慧呀！」

神會於是說：「和尚坐禪，還見不見？」

「和尚」就是「大和尚」，即尊貴的老師之意；一年之中主持、弘法、領眾共修的方丈稱為和尚。一個寺院之中，只有一位和尚，其他的人只能稱為「阿闍黎」，不能稱為和尚。在我們農禪寺只有我聖嚴一人是和尚，其他的法師可以稱為「某某師」，那叫做阿闍黎。

## 神會禪師的悟境 22

神會可能是調皮，他反問：「和尚，你坐禪的時候是見呢？還是不見呢？」也就是說「你在坐禪的時候，你的心是有功用呢？還是沒功用呢？是在動？還是不動的？是用心呢？還是不用心？」這句話問得實在非常的巧妙。

惠能大師便以柱杖打神會三下，說：「吾打汝，是痛不痛？」

惠能大師不再講話，拿起拐杖打了神會三下，然後再問：「打你三下拐杖，痛呢？還是不痛？」也就是說：「你挨打的時候，覺得有痛與不痛的『受心所』在活動嗎？」意思是說：心裡頭動或不動？有功能或沒有功能呢？

可是神會答道：「亦痛亦不痛。」打在身上是痛又不痛，這是模稜兩可的回答，意思是說：「有痛的，但是痛了以後，沒覺得恨、愛、瞋、懷疑等念頭。」一般人在挨打了三棒之後，頭腦裡一定會轉很多圈：「我挨打了！痛！打冤枉了！」又會猜測：「到底什麼道理打我？」這是煩惱心，不是智慧，所以神會講「亦痛亦不痛」。

於是六祖惠能大師說：「吾亦見亦不見。」意思是：你問我坐禪的時候，見還是不見？我現在告訴你，我也見也不見。

為什麼說「見也不見」，「見」是心中有反應，坐禪當時見到心裡產生的反應；「不見」是反應過就反應過了，反應之後不再留下任何「我」的痕跡，



## 神會禪師的悟境 23

沒有留下我貪、我瞋、我癡、我疑、我慢等種種煩惱，這就是「見也不見」。

神會問：「如何是亦見亦不見？」

然而神會並未饒過惠能大師，還要再問：「那請問和尚如何是亦見亦不見呢？」因為那時神會沒聽過六祖惠能說法，所以要問。於是惠能禪師回答了下面一段話：「吾之所見，常見自心過愆，不見他人是非好惡，是以亦見亦不見。汝言亦痛亦不痛如何？汝若不痛，同其木石，若痛則同凡夫，即起恚恨。汝同前見不見是二邊，痛不痛是生滅，汝自性且不見，敢爾弄人！」

神會可能已經在其他的其他地方看過或聽過六祖大師所講的法，對佛經道理也懂得很多，因此他用似乎已經開悟的人的語言來跟惠能大師對答，而且還自信滿滿。可是惠能大師能夠體會到這小孩只是聰明，並沒有真正的開悟，因為這小沙彌用的語言都是人家用過的而不是自己證悟的，其見解亦都是已經在經典裡，以及六祖自己的《壇經》裡有過的開示，所以這個小孩並沒有真正的開悟，因此告訴神會：不要好高騖遠，不要自認已經得到像《金剛經》所說的「應無所住，而生其心」的境界。

惠能說：「我所見到的是自己心裡的過失。」惠能這樣已經大悟徹底的人還有什麼過失？意指心中凡有所動，心中有妄想相閃過的時候就叫做過失。

## 神會禪師的悟境 24

他說：「我的所見是常見自己的過失，而不見他人的好壞。」這「我」是以惠能大師代表神會，惠能大師教神會應做如此觀，做如此體驗，做如此理解。一個修道的人，應該如此，所謂「靜坐常思己過，閒談莫論人非」，就是又見又不見。「見」是見到自己的過失；「不見」是不見他人的過失，這是修道人基本的修養。這並不是惠能大師說自己的境界，他是告訴人，你要修道或正在修道的時候，應該如此。大徹大悟之後，那又是另外一種境界了。

惠能問神會禪師：「這個小沙彌，你說你也痛也不痛，那你不是是一顆石頭、一塊木頭嗎？如果是痛，那不是跟凡夫一樣了嗎？不是要起瞋恨心了嗎？你剛才講的這些見不見、痛不痛，都是在執著，不是執著這一邊就是執著那一邊，都是一種生滅心，也是生死心。有沒有、痛不痛、見不見，這都是分成兩極來談論問題，是二邊見，不是中道見，不是真正的空慧，所以還是凡夫。你連自性都還沒見到，還敢跑到我面前來耍弄我啊！該要挨打！」

神會禮拜悔謝。

講到這兒，神會知道自己錯了，所以趕快拜了幾拜，求懺悔，說：「不敢不敢。」

這就是神會禪師初次拜見六祖大師的一段對話。

## 神會禪師的悟境 25

神會禪師於九十三歲時圓寂，也有人說他七十五歲時圓寂，但根據大多數的資料仍舊推定他是九十三歲才圓寂的，比較合理。

南方的禪宗——南宗禪，本屬於廣東曹溪，後來也由神會禪師帶到北方去，就變成了北方的荷澤宗，這與神秀所傳的北宗禪對比，稱為南宗禪。

神會禪師的悟境 27

第一篇

無念與真如

## 無念為宗

無念為宗，無作為本。

《壇經》裡講到「無念為宗、無相為體、無住為本」這三個名詞，神會禪師則把「無念為宗」這四個字作為〈顯宗記〉的主體，而將「無住」改為「無作」。

何謂無念？念，有正念、有雜念；但不論正念或雜念，從禪宗和禪修的立場來看，都是妄念。「正念」是統一的妄念，是用方法來用功，念念「念佛」是正念，念念「數息」是正念，念念在「參話頭」是正念，念念用「默照」也是正念；所以念念不斷在方法上都叫做正念。

那麼「無念」呢？即所有一切的念頭全部擺下來，正念也好，雜念也好，全部擺下，這叫做無念。如果還有念頭在用方法，不管是正念、雜念都是妄念，所以這個人仍是尚未徹悟，必定要用方法用到無方法可用，沒有念頭起伏，只有朗朗乾坤，有念等於無念，此時可以用：「山河粉碎，大地陸沉，身心蕩然」來形容，此時的心中，點塵也無，不執內、不著外、不執有，也不執空，

### 神會禪師的悟境 30

這種非常寧靜的、自然的、智慧朗然的狀態就是無念，即明心見性的狀態，所以說「無念為宗」。

無作為本的「作」是造作的意思，在《圓覺經》裡有提到「作、止、任、滅」幾個名詞。「作」就是心有運作；「止」是不讓心動；

「任」是讓心放任；「滅」是把心念滅掉。這四種都是禪病，都是修習禪定、修學禪法的人的大病。這「無作」，即不要作息，不要造作，亦即不要將心待悟，不要用心來修心之意。如果認為開悟是要從修行而完成的，不論用心來修心也好，用身體修心也好，都是「有作」；正在拚命的修行，希望要悟，是有作；希望等待著自己將來要悟，也是有作。

無作是不要存心希望得到什麼，那麼是不是說什麼事情也不需要做呢？《壇經》講到「憎愛不關心，長伸兩腳臥」，那也就是無作。瞋和愛都與你沒有關係，心中無罣礙，不受瞋心所動，不受愛心所牽。心裡面沒有得失、利害、是非、善惡、好壞這些東西的痕跡，做一個無事的人，心中任何事都沒有，能夠這樣子的話，就是明心見性了。

有人說：「我要發一個願，願我開悟。」這算不算有作？算！所以此地講「無作」是站在已經開悟的人的立場來告訴別人：「第一要無念，第二要無作，

## 神會禪師的悟境 31

這樣就能夠開悟。」說起來簡單，做起來不容易。開始的時候，還是需要方法，以正念來代替雜念，那就是有念的；所以還是要有作，要發願，要剋期取證。

另外，「無作」還有另一層意思，是說明心見性的那個性，不是經由人工修行來完成的，佛性這樣的東西，不是用任何方法去把它襯托出來，或者是發現到的，或者是製造出來的；它從無始以來，就和我們在一起，我們出生它也跟著出生，死亡後它也跟著我們一起走，身體雖然沒有了，而佛性並未離開，它是永遠跟我們在一起的，並非因為聽聞佛法、修行佛法才有佛性的。

佛性本來就在，不是由於後天的造作而有的，這是加強一切眾生的信心，任何一個眾生只要願意相信佛性根本就是一直跟我們在一起，那麼信心就建立起來了，一定有成佛的可能。

並不是因為有智慧才開發出佛性的。所謂有智慧，只是煩惱祛除了，就是智慧的顯露。一般人講增福增慧，以為智慧好像水一樣，是可以加，可以添的，其實這個觀念是錯誤的；實際上，並不是能增加一些智慧，而是只要減少一分無明煩惱，就多顯一分智慧，也多見一分佛性。所以「無作為本」的意思就是：佛性本來就在那個地方，不是因為我們修行、學佛才有的。

## 真空妙有

真空為體，妙有為用。

這是如來藏的根本思想，所謂「真空不離妙有，妙有不離真空」。真空即是妙有，妙有即是真空，二者是一，不是二。

「體」是什麼？就是指的理體佛性，是眾生本來就具備的自性，一切眾生皆有的佛性。而佛性、自性、本性，就是空性，這空性並不是等於空空如也，什麼也沒有，而是不離於一切現象，不限於任一現象，遍於一切現象，又不等於一切現象；哲學家稱之為本體的東西，與我們佛教講的理體又不一樣，哲學家講的本體，是形而上的理則，而佛學講的理體，是不離現象的。

有一位禪師，在歐美非常受歡迎，他都讓那些弟子們感覺到他們是開了悟的，他怎麼樣讓他們感覺到開悟呢？他說：「老師問你佛法是什麼？你不能夠回答是什麼。如果老師問你見到了什麼？你不能回答老師見到了什麼。一切都不能夠用嘴巴講。」但是怎樣表達呢？他說：「不管你在什麼地方，



### 神會禪師的悟境 33

你就拿起手掌『啪』的一拍，這個就是。」所以我在歐洲、美國演講的時候，常常遇到這位禪師的弟子、學生，假如我問一個問題，說：

「這個話你們能夠理解、體會嗎？」總是有一、兩個人把桌子一拍，拍得好響，如果沒有心理準備的聽眾，真會被他們嚇一跳。拍得很大聲，表示他是開了悟的、見了性的，他們自信滿滿。其實哪會有這麼多人開悟，哪有這麼容易開悟呢？那是一種表演而已。不過，當下即是，而處處都是，樣樣都不是，沒有一個是，沒有一樣不是，是的確沒有錯。

當初我遇到先師靈源老和尚的一個晚上，同在一間佛堂掛單，睡於同一張廣單（通鋪）上，他也是用這個方法對付我的，我問他很多問題，他一句話也沒有回答，後來他突然在廣單上「啪」的猛拍一下，把我驚出了一身汗，然後他睡覺了，這樣一來我把問題擺下來也睡覺了。放下一切，自性本空，還有什麼好問的？

這裡所說的「體」是真空為體的「體」，即是無一法是離開真空的，那也可以說無一法是離開了體的，那個體就是佛的本性。任何人都有個身體，那麼法的體，或佛的體是什麼？不是具足三十二相的佛的肉體，而是以真空的法性為體；於佛的三身之中，叫它法身；於一切諸法，叫它法性；對一切眾生，叫它佛性。

它另有個名字叫做「真空」，真空是對頑空及偏空而言，一般人講的空洞、

## 神會禪師的悟境 34

虛空，是幻空，真空則並不否定緣生的幻有。譬如說，一切現象都是因緣生，因緣所生的種種現象，又都會因緣而滅，都是暫時有而畢竟皆空的。但是現象的本身，你能說它是空嗎？不能，它是有的。像我手上拿了一支紅筆，它是因緣所生，是種種的原料把它組合成的，這支筆是真的嗎？現在我拿在手上是真的。本來有嗎？沒有；將來有嗎？沒有，只是現在暫時有，既然是暫時有，而不是永遠有，這就是空。如果僅見其空而不見其有，若不是頑空，便是小乘的偏空、析空。

我們的身體是有呢？還是沒有呢？不能說沒有！是真的有嗎？原來就有嗎？在未出生之前你的身體已經有嗎？有，在媽媽肚子裡面；在媽媽肚子裡以前有嗎？沒有，而且沒有人可以永遠活下去的，所以此身是幻非真。就是尚在人世間生活的時候，我們的身體，也天天在變，時時在變；天天在老，時時在老，所以這個身體雖還活著，但已不是真的。

一切現象不管是動物、植物、礦物都是非永恆，自性本空，那就是佛性，就是法性，自性空而佛性不空，所以稱為真空而妙有。真空的諸法自性，充塞於宇宙之間，充塞於十方三世，盡虛空、遍法界，沒有一個時間它不在，沒有一個空間它不在，這就叫做體。

當我們沒有開悟見性時，老是圍繞著這麼一個小小身體的我，和這麼一個身體所處的小小環境打交道、起分別、生執著，時常你爭我奪，放不下、丟不開，時時有煩惱，處處遇困難，這都是庸人自擾，多麼可憐！

當我們一旦開悟、見佛性，就會見到這個世界本來就是太平的，沒有什麼需要爭，沒有什麼需要丟；不來也不去、不多也不少、不增也不減、不淨也不垢；本來就沒有一樣固定的東西叫做理體，所以叫做真空。佛性是遍於十方三世而又不滯於十方三世，這叫做真空，又名妙有，這是大乘佛法的畢竟空、真實空，實相即是無相，又不離一切相。

相對於「真空」，還有「頑空」、「偏空」幾個名詞。一般人講的空空如也的空，那是幻滅、虛幻的，把一切都否定掉，也就是「頑空」，這很可能使人變成消極、逃避、厭世，或使人變成積極、瘋狂、亂世。

至於小乘所見到的空，叫做「偏空」，他們離五蘊、出三界，離六根、六塵、六識的十八界，不再造業、受報而進入涅槃，也就是出離三界的生死輪迴。因他們只斷我執證人空，未斷法執未證法空，還沒有實證二空真如，所以未得真空。唯有進入大乘菩薩的層次，我執斷則不戀生死，法執斷便不厭生死；既不貪戀生死也不厭離生死，這才叫做真空。可是有一些外道似是而非，講：「空而不空，

不空而空；有而不有，不有而有。」聽起來好像有道理，好像是佛教講的真空。其實不是，那是一種錯誤的邏輯、推敲的說法，並不是真正的實證無相的空性。

「妙有為用」的「有」是什麼？是有佛菩薩的智慧及慈悲的功用，佛有三身四土，每一種身都有他的淨土，在每一種淨土裡面都能度無量眾生、轉無量法門。諸佛的這三種身，是從哪裡來？都是從真空的體而來的，在真空的體中，含有如來的三身四土及無量利生的方便。

三種身：第一是法身，第二是報身，第三是化身；三身是圓融的、互通的。法身不離報身和化身，報身不離法身和化身，化身不離報身和法身。這三種佛身顯現的對象、時機、功能不一樣。

法身遍於一切法界、十方法界；法身所居的叫做法性身土，法性身土在哪裡？遍於十方三世一切空間和時間，法性所在就是法身所在，法身所在就是其國土所在。法性身土又叫常寂光淨土，「光」是智慧、常寂，是永遠不動而永遠普遍的。

報身是什麼？是佛的功德果報身，誰見得到佛的報身？是初地以後已證無生法忍的菩薩，這時所見的、所聞的，全是佛的報身功德。有沒有一定的形象呢？隨著十地菩薩層次的高下不一，所見佛的報身也不相同，但不是三十二相。

報身又有自受用的報身，以及他受用的報身；自受用的報身，就是諸佛成佛以後，自己自受用，這報身實際上其他人看不到；而他受用報身，是顯現出種種佛法的功能，使得初地以上的菩薩們，得到受用利益。所以報身說法不用語言、不用文字，隨處都說，所謂「鬱鬱黃花，青青翠竹，山河大地，無一不是如來的功德實相」。這可以說是佛的報身說法。又「生公說法，頑石點頭」，是指有情無情同圓種智，如果說「頑石說法，生公點頭」，那就變成報身說法。

報身住什麼淨土呢？實報莊嚴土。由佛自己的功德身所成土，也就是成佛以後所見的山河大地，就是佛國淨土，所以，《維摩經》中有提到：當釋迦牟尼佛自己成佛以後，或當你成佛以後，你看到的娑婆世界、五濁惡世，就是佛國淨土，山河大地，都是七寶所成，你看到的每一位眾生，都是諸善上人。

化身又叫做應化身，意思是隨類應化，眾生需要以什麼身來度，他就現什麼身來度；應以丈六紫金身來度，就顯現丈六紫金身、三十二相、八十種好的大人相來度眾生；如果需要餓鬼身度，就現餓鬼身去度，所以釋迦牟尼佛有千百億化身，可化為千百億個釋迦佛身；事實上釋迦牟尼佛是毘盧遮那佛、盧舍那佛的千百億化身之一，觀音、文殊等大菩薩，都是古佛所現，也各現種種身。

釋迦牟尼佛的法身是不動的，但是可以化無數無量的身，是誰的化身呢？

是佛的法身的化身，是佛的報身的化身，這叫做「一體三身」。至於開悟見性的人見的是佛的哪種身呢？見性是見空性、佛性、真性，未必已證無生法忍，若係凡夫，仍只能見佛的應化身，或是諸佛同體的法性身，卻見不到佛的報身。

天台智者大師說，淨土有四種：1.凡聖同居土——有兩類：(1)閻浮提為凡聖同居的穢土。(2)兜率內院及西方極樂世界是凡聖同居的淨土。2.方便有餘土——小乘羅漢死後，未入無餘涅槃，暫住三界外之淨土，斷盡三界煩惱即生此土，因為尚餘有根本無明，障覆中道實相，所以稱之為方便有餘土。3.實報無障礙土——已斷一分無明的菩薩，已獲真實道之果報，所以生在無礙自在之國土。4.常寂光土——全斷根本無明的佛所依處，這是常住、寂滅、光明之佛土。

如何以佛的三身配此四土？根據上面所說的可知，凡夫及小乘聖者於凡聖同居土及方便有餘土，見佛的化身；已斷一分無明的法身大士，即初地以上菩薩，於他受用的實報土見佛的報身；諸佛於常寂光土互見法身，或自受用的報身。

這三身四土又叫做妙有，是有的，但有功能，沒有執著；有功德，沒有煩惱，這就叫真空妙有，即是「真空為體，妙有為用」。

## 實相無相

夫真如無念，非想念而能知實相，無生豈色心而能見？

真如即真空，也即是實相，因為真空的智慧，能知實相，真空與實相，一個是體，一個是用。真空是用，實相是體，體、用又是什麼呢？以毛巾為例，毛巾本身是體；毛巾能擦汗，能吸水，能清潔，都是用。而真如是什麼呢？在《起信論》裡，將心分作兩門：一個是生滅門，一個是真如門。生滅的心就是妄念、妄想，我們平常所體驗到的心理活動、心念的現象，都是妄想心。真如心是不生不滅的，是智慧的功能所依。

因此，所謂真如無念，不是說一個人開悟成佛之後，他的心沒有作用、沒有功能；大徹大悟以後的祖師，他們能夠應機說法、觀機逗教，隨著眾生的需要，而恰到好處的給他們開示，這不是虛妄的生滅心，而是智慧。所以真如可以說是智慧心的所依，智慧是真如的能依，這「心」跟我有見、我執的煩惱心不一樣，是無我的智慧所依，這叫做真如心。

## 神會禪師的悟境 40

「真如無念」，《壇經》也說「無念為宗」，是「於念而無念」，「念念之中，不思前境。……於諸法上，念念不住。」又說：「於諸境上，心不染日無念。」可見這「念」的意思是妄想執著的心，起心動念無非是妄，那不是真空，真空是不動的，但能顯現千變萬化的功能；它自己是不會變的，卻因眾生的需求，而產生救濟無量無邊眾生的功能。所以菩薩能夠有大慈悲、大智慧度眾生，而不是用的虛妄雜念。兩者的差別在於，一個是以自我中心為活動，這是虛妄的生滅心；一個是將自我銷融之後所產生智慧的功能。眾生不知道真空，真空其實就在妄念之中，如果祛除妄念中的自我執著，就能體現真空。

真空本身即是無念，而非想念所能揣摩得到的，沒有固定的形象，不可捉摸，也不可能透過語言文字去了解它。

實相是真空的體，是無生法門，也是無相法門。「無生」的意思是一念不生，心中不起與任何染心相應的意念叫無生。無生也是無滅，也可以說是不增不減。我們用五官或五根、六識所能接觸、所能想像的，都是幻相，都是一些因緣所生的種種物質相。除了物質的現象之外，對於精神體所謂的靈、鬼、神、精、氣等，因為無法捉摸、神出鬼沒，感覺好像有這樣東西，要抓它，卻抓不到。所以唯物論的科學家們在束手無措之餘，就只好否認它，



## 神會禪師的悟境 41

因為無法拿出具體的事實來證明這些東西，就以為它不存在。凡是不能以物質的量體呈現的東西就說它沒有，這是非常不合理的。一般人連精神相都無法了解，何況無生的實相。

不過這裡所說的「實相」，並不等於精神體的靈、鬼、神等，乃是超物質、超精神，而又不離精神、不離物質，這叫實相。有物質、有精神都是生滅法，物質、精神都在變遷，我們稱物質變遷的現象為成、住、壞、空；稱精神體或心念的變遷叫生、住、異、滅；在生理的現象叫生、老、病、死。這些都還是可以用語言去講的、去體會的。

可是實相無相，真如無念，也是非生滅的。那非生滅相是什麼相呢？無生就是寂滅相，寂滅就是無生，寂滅就是不動的意思。不動實際上就是空，就是絕對的、畢竟的空相。《仁王經》卷中云：「一切法性真實空，……無生無滅同真際。」諸法的真實空相，是絕對的空，不是相對的空，是超越於空與有的空。「無生」就是絕對超越於生滅現象，像這樣的實相絕對不是用我們的眼睛可以看到，也不是用我們的「色心」所能見到的。

「色心」是什麼呢？於《仁王經》卷上有提到：「色心是眾生根本。」色是有質礙形體的被知覺者，心是能知覺形質者，對諸法而言，稱為色心，對有情眾生而言，稱為身心。色是色法，心是心法，色心相對，能夠見聞聽知一切法。

## 神會禪師的悟境 42

由於真空的實相，不是色法也非心法，所以不是色心能見。

例如我現在用的語言符號、聲音，被認識心懂得了，便是色相能知；顏色的形象，被認識心看懂了，便是色心能見。凡是根塵相對而被心識認知，便稱為色心能見。由於真空無念，實相無生，非物非心，所以不是色心之所能見。

「豈色心而能見？」所謂色心，一定是緣物質形象而生起的虛妄分別心，因此無生之法就不是色心之所能見。這色心就是以我們的生滅虛妄心，攀緣生滅的虛妄境；無生的實相是真空，而不是生滅虛妄法。

## 無生實相

無念念者，即念真如；無生生者，即生實相。

《壇經》云：「悟無念者，見諸佛境界；悟無念者，至佛地位。」又說：「若見一切法，心不染著，是為無念。」所以此處要說，無念之念是念真如。

《壇經》云：「若悟無生頓法，見西方只在刹那。」又當永嘉玄覺見六祖，六祖問他忙什麼？他回說：「生死事大，無常迅速。」六祖開示云：「何不體取無生，了無速乎？」所以此處要說，無生之生，即生實相了。

此處的「無念念者」，是說無念並不等於木石無心，並不同於無情眾生，沒有心的反應；無念之時，依然有智慧的功能，它的作用不是煩惱分別度量，而是念的真如空性。此處的「無生生者」，是說無生並不等於死灰枯木，了無生機，並不同於磚瓦沙石，沒有生息；無生的當下，不礙諸法生滅，只是不住於生滅，而自體即是實相，故稱為「即生實相」。

這都是悟後的境界，悟入真如無念，實相無生。其實悟後所見的世間，

四大、五蘊、十二處、十八界，也就是我們自己的身心，以及身體所處外在的環境等活動現象，照樣都在，只是若能不受其愚弄困惑，當下的見聞覺知、山河大地，無非真如實相，所以既是無念又是無生。

又所謂「三界唯心，萬法唯識」。唯心與唯識，一個是真如平等心，一個是生滅虛妄心；兩者本屬同源，離煩惱名為真如心，在煩惱名為業識心。從凡夫的立場說，因為造種種業，就得種種果報。造業是誰造？由虛妄心所造。此心若動，身體、嘴巴也會跟著動。身口意三種行為，能使我們造種種的善業與惡業，造善業讓我們獲得人天福地，也就是依正二報是善的；正報是身心，依報是身心所處的環境。造惡業得惡報，得惡劣的身心和環境，即依正二報都是惡劣的，最壞的果報是下三途的畜生、餓鬼、地獄。

真如心，有兩種解釋：在唯識宗的立場而言；真如是轉八識成四智之後的真性，是絕對清淨而不會隨緣變化的。從《起信論》的立場說，真如即是如來藏，它有不生滅及生滅二門，故有隨緣的功能，隨淨緣稱為心真如門，隨染緣稱為心滅門，生滅與不生滅的和合，稱為阿賴耶識。因此若依《成唯識論》，真如心不能造萬物，唯八識造業受報。此處的唯心及唯識，同時並舉，應依《起信論》的觀點解釋：真如心在染是生滅的凡夫心，在淨是不生滅的聖者心，

## 神會禪師的悟境 45

凡夫是依識造業受報，聖人是因應眾生的悲苦而隨染緣度眾生；所以不論凡聖，所感任何世界，都是唯心唯識。

因此，「無念」、「無生」，都是已經徹悟了的人，沒有一般人的分別、攀緣、得失等種種虛妄雜念，但有無漏智慧運作度眾生的功能。

經常與不生不滅的清淨真如相應，故稱「念真如」。釋迦牟尼佛成道之後，唯念一切諸佛及一切眾生的真如心，所以處身人間，即在人間說法度眾生，若到天上即在天上說法度天人，到任何地方顯現，都能讓那裡的眾生獲得法益。眾生看到的佛的身體，雖有動作，但他的真如心是不動的，可是智慧心是有的，那就是依真如而起的智慧。「無生」生於實相，也能使眾生生起實用，若於生滅的煩惱虛妄心滅盡之時，實相的真如心自然顯現。

無生亦無相，但不等於虛無抽象而不可觸摸，乃是在實證無生法忍之後，所處的一切環境、任何一種現象，都未離無生無相的實相。眾生有妄心起妄執，所見是妄境幻相，聖者斷妄心除妄執，所見一切相，無非一實相。任何一種現象離不開實相，實相遍在，窮三界遍十方，但不佔據任何固定的時間、空間的位置，故稱實相無相而無不相。

一個開悟的人，你若問他：「悟境如何？」他可能喝一口水，

## 神會禪師的悟境 46

然後對你看一看，什麼也不說。如果你問他：「佛陀說的法哪些是重點所在？」他可能就拿根草給你，也可能拿一朵花給你，你能體會嗎？這就是「無念者念真如，無生者生實相」了。

只要能使你產生無漏慧之功能的都叫真如，只要你對你所接觸的一切現象不起分別虛妄我執相，都叫見到實相。由佛的角度看迷者，迷者所見的世間一切現象都是虛妄相；從明心見性的悟者角度來看世間，世間一切現象無非真如，無非實相。

神會禪師的悟境 47

## 第二篇

無住與涅槃

## 無住而住

無住而住，常住涅槃。

《壇經》講到「無住為本」，《金剛經》也講到「應無所住，而生其心」，也就是「無住生心」。另外，《壇經》又講到「心不住法，道即通流；心若住法，名為自縛」。也就是說心能不起執著、不停留、不被任何一種現象所影響、束縛，即名無住，否則，就被自己的虛妄心困住了。

所謂十方常住、十方僧。我們出家人是道場裡的住眾，故稱為常住眾。「常住」是道場之意，什麼是「道場」？幾間房子叫做道場嗎？不是，世間沒有一樣東西是能夠永遠常住的。大陸上的許多名山古寺拆了又建，建了又拆，成、住、壞、空，這就是世間的無常現象，沒有常住不變的，可是為什麼道場被稱為常住呢？

「道」是無聲、無臭也無相，不佔時間，也不佔空間，那就是涅槃、寂靜、無相，前述的真如、實相，也都可以說是道場；因此，《維摩經》



## 神會禪師的悟境 50

裡面講到「直心是道場」，心直就是道場，意思是說心中沒有人、我、是、非、善、惡、好、壞的執著，那就是住於道場。當釋迦牟尼佛成佛之時，叫做成道，又叫坐道場；而釋尊成佛的那個地方是菩提伽耶，梵文的「伽耶」（gaya）翻譯成中文即「場」，而菩提就是道的意思，所以菩提伽耶就是道場，是為紀念釋迦牟尼佛在那裡成道。

釋迦牟尼佛雖然是在印度伽耶的菩提場成道，但只要是釋迦牟尼佛的「法」所在之地，聞法等於見佛，就是佛的道場，就是能使人修行佛法的地方，也有可能成為修行人悟道、成道的地方，所以我們現在稱呼寺院為道場，又稱為常住。

但是真如無形、無相、無色、無味、無住，是絕對的解脫自在。因此，我們要修行，先要以般若的空慧體驗「無住」，才有可能體驗到涅槃體德的畢竟常住。佛法先要指出凡夫眾生住於有，小乘人住於空，而得大解脫的諸佛菩薩，既不住於有，亦不住於空，這即是無住。

何謂「無住而住」？意思是說，雖然不是常住，但還是有暫住的功用，也就是慈悲和智慧의 功用，無住而住是住於常住不變的實相。這跟一般眾生有執著、有自我價值觀的判斷及是非取捨的執著心不一樣。

我們把佛法的功能稱為慈航普渡，能在生死大海中，讓眾生爬上佛法的大船上去，渡過煩惱生死的苦海。這時的凡夫是有住的。

## 神會禪師的悟境 51

不過，佛也告訴我們：法無定法，一切法都是方便門，所以方便的佛法是有為法，既是方便法就不應住於法，唯有真空的實相法，才是無住而又常住的。禪宗頓悟法門，一開始就不假方便，那也是真方便。如果欲得無上佛果，必須捨去一切方便，直探佛陀本懷。例如《法華經·方便品》：「正直捨方便，但說無上道。」若論無上佛道，必捨大乘方便，二乘及人天乘方便更不用說，尤其當遠離邪知邪見的邪方便了。

但是凡夫用次第禪法修行的時候，必須先住於習禪的方便法，修行到頓悟的最上禪法之時，必須像是筆立千丈懸崖，一切把捉不得，如同《金剛經》所說的：「如筏喻者，法尚應捨，何況非法？」也就是說，一般漸修漸悟者，首先要上船，然後到了對岸的時候要下船，不可以不離船，如果到了對岸，你還賴在船上捨不得下來，那就不得解脫、不得自在。

若論頓悟的心法，就連佛法也不要，因為一切法都是佛法，一切法也都不是佛法；當你發現一切法都不是佛法時，才能發現一切法都是佛法，而不執著一切佛法，名為「無住」。然而，如果一開始連船都不想上，還沒上船，就說自己已經不需要船了，這是不行的。當尚未上路之時，還是要選擇第一義諦的佛法，否則會聽到說，一切法都是佛法，結果就學外道去了；外道也會說，

既然一切法都是佛法，那為什麼不能學我們的法呢？那是邪知邪見的邪方便法，不是正法，學不得，例如印度外道共有六十二見，均非正法。

那麼，要以什麼渡過生死煩惱的苦海呢？是要以了義的佛法為基礎。先用正信、正確的正法，然後把那個對正法的執著心放下，才能見到一切法都是佛法，也都非佛法，那才是捨舟登彼岸，入無住處涅槃，也就是住於「常住涅槃」，經常住在涅槃的意思。

涅槃即寂靜，不生不滅。凡夫的虛妄心念念在生滅，肉體的生命也經常在變異，所以未入涅槃。由於釋迦牟尼佛的肉體，最後在娑羅雙樹間死亡進入涅槃，使得很多人誤認為涅槃就是肉體的死亡，其實不然。

「常住涅槃」的涅槃，各宗有不同的解釋。從小乘的立場言，所作已辦，不受後有，證阿羅漢果，即入有餘依涅槃；當其肉體死亡，便入無餘依涅槃。從大乘立場而言，變易生死的因盡名有餘涅槃，變易生死的果盡名無餘涅槃。若就大小乘相對而言，小乘阿羅漢入有餘涅槃，大乘佛果入無餘涅槃。

法相唯識宗以為，定性二乘入無餘涅槃，畢竟都滅；不定性之二乘及佛，入無餘涅槃，其實不滅；二乘人離分段生死，謂無餘涅槃，佛息應化身而歸本真身，是無餘涅槃。

若論三論、天台、華嚴諸家而言，並無定性之二乘，畢竟都會成佛，但是息妄歸真，攝化歸本，即是無餘涅槃。禪宗所言，同於天台、華嚴，故其常住涅槃，若得心無罣礙，即是涅槃相；例如《法華經·方便品》云：「諸法從本來，常自寂滅相。」並不是以肉體死亡為涅槃，也不是從此不再生到眾生群中為涅槃。此在唯識宗又稱為無住涅槃，盡未來際利樂眾生，對於生死及涅槃，無厭無欣，也就是此處的「無住而住，常住涅槃」了。

小乘涅槃，是祛除煩惱而悟得無漏的智慧，證得阿羅漢，他們在生前也會以慈悲心度眾生，但身死之後，便不再用這智慧利益眾生，故被大乘佛教稱為灰身泯智，乃是厭離生死而欣住涅槃，所以被稱為只管自利自了的小乘人。依唯識之說，有定性二乘，那些人入了無餘依涅槃，就永與世間的眾生絕緣；若依《法華經》之說，二乘涅槃，猶如酒醉，畢竟會醒來迴小向大，進入佛乘；禪宗也信眾生皆能成佛，故與華嚴、天台宗相同。

常住涅槃的另一層意思，是活著的時候就進入涅槃，死後也不是不再投生，可以乘願再來。乘願再來的時候，雖然以凡夫身再來，以人間身出現，但聖者知他是聖者，凡夫看他是凡夫，即所謂「大權示現」。例如《華嚴經》的善財所參五十三位大菩薩，各具不同的身分，《法華經·普門品》

## 神會禪師的悟境 54

的觀音菩薩現三十三種身分。有大智慧就有大方便，雖在人間出現，卻不受人間的種種逆境所困擾，也不受人間的種種五欲所誘惑；沒有煩惱的心生起，也沒有煩惱的心可滅，這即是常住涅槃。大權示現的高僧大德、菩薩與佛，經常以種種身分出生入死來度化眾生，也即是常住涅槃。

## 無行而行

無行而行，即超彼岸。

「無行而行」和「無住而住」是相對的。住是不動，行是有所動作。普賢菩薩稱為「大行」普賢菩薩，我們法鼓山的義工群稱為「萬行菩薩」；因為修持六波羅蜜叫做六行，而六度涵攝萬行，所以細分也叫做萬行，另外也有三千威儀八萬細行之說。可是在《壇經》裡卻說：「憎愛不關心，常伸兩腳臥。」像六祖這樣大悟徹底的人還有事要做嗎？他沒有自己的事，但他於四十歲時講出《壇經》，直到七十六歲涅槃，天天忙著度眾生，他臨涅槃的時候，還把他的重要弟子十人找來，叮嚀又叮嚀；也像釋迦牟尼佛成佛以後，他自己已經無事可做，可是卻辛辛苦苦花了四十多年的時間度眾生。像這樣都是「無行而行」，不為自己求名、求利而行動，只是以悲願心為度眾生而不辭萬行。

我常說，一個開了悟的人是：「你家有事，他家有事，我家沒事。」因為我家沒有事，而他家有事，你家有事，所以就專門為了無事而忙。

因為自己沒有事，當然也就能夠挪出手來，挪出腳來，挪出嘴巴來，挪出身體來，到處去奔走呼籲，幫助這群人救煩惱火，幫助那群人救智慧命。因此，一個大悟徹底的人，叫做「無事道人」——沒有事情的修道人。也因為心中無事，所以他不會堅持執著我必須要怎麼，或者我絕不可怎麼，或者我不願意怎麼；只要眾生需要什麼，他都恰到好處的給他們支援、關懷、協助，使其獲得安樂的利益，這便是「無行而行」。我們雖然還未到心中無事亦無行的程度，但也應該學習著在修行的時候，心裡少一點執著，少一點牽掛，多一些悲願，多做有益於人的事。

每次我們農禪寺舉辦聯合祝壽典禮，在典禮上我都勉勵那些老壽星們：若要沒有病苦，就要少些煩惱。如何使得煩惱少些呢？我說：

「少為兒女擔心，少為閒事嘮叨，要做一個笑口常開的老壽星。」因為他們已經年邁，不需為了生活及事業而忙了，還管那麼多的事做什麼？但是為了往生淨土，準備資糧，應當經常多念阿彌陀佛，應當老而不廢，能夠自己做的生活中的事，還是自己做；能夠多替他人做些義工的話，還是要廣結善緣；有機會給他人規勸、勉勵、讚美的話，還是要說。這樣也可以稱為「無行而行，即超彼岸」。

「彼岸」是從苦惱的此岸而到離苦得樂的涅槃境。許多人認為離開此岸的娑婆世界，才能到達彼岸的佛國淨土；在禪宗則認為只要心中無事，

## 神會禪師的悟境 57

又能行於萬行利益眾生，即是超越此岸而登彼岸，不必等待死後往生佛國，也就是說在生前便能體驗人間也有淨土的安樂。



## 如如不動

如如不動，動用無窮。

這是悟後智慧的功能，也可以說是智慧的作用，無形、無相，不可用語言、文字來說明，超越有和無，活活潑潑的，妙用無窮。所謂「無窮」的意思，是不能用空間的體積、數量、方位及時間的久暫、繼續、快慢等來衡量。

「如如不動」，就是開悟以後所證的理性，「動用無窮」是能證的智慧。開悟以後的人所體驗到的理性，是無我的實相，是超越於有無之上的，所以叫做「如如不動」。為什麼叫做如如呢？就像本來這個樣子，就照著本來的這個樣子超時空存在；沒有所謂動的作用的需要，也沒有所謂的自動和被動，因為它不屬於某一項物體，也未離開任何一法，所以永遠是不動的。如果要形容的話，不僅像是無限的太虛空，根本就是前面所講的真空，又如《心經》所說五蘊皆空的空，是即五蘊為空，空即五蘊，即空即有，非空非有的真空，此空是不垢不淨，不增不減，不生不滅的，所以它是如如不動的。但是此空不礙世間的一切，是法住法位，

所以它又是動用無窮的。

佛的十種稱號之中，有一種名為如來，也就是如來如去如如不動，卻又擁有萬德莊嚴，神力自在，為法中王，妙用無盡。對佛而言，如來本無來去，也沒有想做什麼或者已經做了什麼，所以叫做如來。然對眾生而言，如能接受佛法，便會相信，也能體驗到佛是處處都不在也處處都在的；因為佛不執著諸相，所以處處不在，又可以隨類度化，所以處處都在。對眾生來講，佛是處處都在的，佛的功能也是處處都在的，時時都在的；但對成佛了的人本身來講，因為是無念、無住、無相，所以處處不在。這也就是智慧功能的殊勝，能夠遇長則長，遇短則短，遇小則小，遇大則大，遇方則方，遇圓則圓，因緣需要怎樣他就怎樣。雖然隨著眾生而有所不同，但他自己永遠不變；因應眾生而為器為量，而佛本身並非器量。

## 念念無求

念念無求，求本無念。

念字本為記憶所對之境而不錯妄；或做動心作意，例如《法華經·信解品》有云：「即作是念，我財物庫藏，今有所付。」念是心之發動，遷流於三世，如前念、今念、後念。如果「念念」二字連用，則有極短時間剎那之意，一念為一剎那，念念即為剎那剎那。

此處所云「念念」，應指每一念中，或連續的念念生滅中，均是「無求」。此處的第一個「求」字是追取、貪得、尋求、需索的期待攀緣心，第二個「求」字，是願望、希望、立志、發心，例如學法名為求法，沙彌本義為求寂。作為一個禪門的行者，不能有追求心，不僅不得為名利求，也不得為安樂求，不得為果位求，不得為悟境求，不得為神通等求，故云念念無求，乃至如《維摩經》所說：「不著佛求，不著法求，不著眾求。」但在初發心時，不能無願，到了大悟徹底之時，自然圓證無相無作無願的三解脫門。那時雖亦有求，已經不用作意，

## 神會禪師的悟境 61

所以等於無求，因其已是念而無念，不落攀緣的意念，但有淨智的功能。

故在大悟之後的人，念頭一樣有，那不是為自己而有念，是因眾生需要而有念，例如《阿彌陀經》名為「一切諸佛所護念經」，護念不是妄念，乃是悲智的流露。對徹悟的人來講一念萬年，一念萬緣，不需要有念，念念都是相同，沒有什麼需要思量的，沒有什麼需要回憶的，也沒有什麼需要分別的，猶如水有千江，月只一個，千江確映千江之月，但江江不同而月月不異。因為是不可思議，所以用不到語言，用不到文字，用不到符號，赤裸裸的就是那個樣，只是為了眾生的需要，他要告訴眾生，要指示給眾生，所以需要語言、文字、符號、知識、形式，用種種念頭表現出來，讓眾生看到他——跟眾生一樣用語言、文字、思考、思量、分別，但對他自己來講，是念念無求，求也無念。

對眾生來講，想求的東西太多了，求美眷、求子息、求盛名、求大利、求富貴、求權勢，佛教徒則求智慧、求解脫、求自在、求成佛。但開了悟以後的人，一切都是現成的，他已經沒事了，還有什麼要求的呢？其實，下等人為己求，中等人為他求，上等人則不為己求不為他求，一切時中接受人求，自己一無所求。我還算不得中上等人，比下等人略微好些。當十多年前我受張其昀先生之邀，由其位於台北陽明山的文化大學，提供一層樓的空間讓我主持一個佛學研究所，

## 神會禪師的悟境 62

不過所需的錢要我自己找，老師要我自己找，學生要我自己找；在那樣的情形下，我就要到處「求」了，求錢、求老師、還要求學生。

中國佛教徒遇到做法會，不論是為生者祈福，或為亡者超薦，都願意出錢；聽說建廟造佛像，也願做功德。獨獨對辦佛學研究所，除了少數人，大部分都很難勸動他們出錢，所以求錢很不容易；又，如果請不到優秀的老師，便招不到優秀的學生；如果沒有優秀的師資及學生，這個研究所要想培養出優秀的人才，就很難了；既然培養不出傑出的人才，募款辦學也會落空了。這三者幾乎是環環相扣，因此我是一路走過來，都在求人。

就以法鼓山的僧團而言，我有許多出家弟子，照理應該是讓弟子們求法的對象，其實，我經常是在懇求弟子們，珍惜已有的善根福德，繼續長養這份善根福德；每遇有弟子心魔出現，鬧著要還俗或搬離僧團時，我都會含淚相勸，不是怕自己沒有了弟子，而是憂慮他們失去了道心，喪斷了慧命。我求他們，對我有什麼好處嗎？我把時間投下去，把心血投下去，乃至把生命也投下去的目的，只是為了報恩，報答三寶恩、父母恩、眾生恩、師友恩、施主恩，此外別無所求。我尚未到完全不為己求的程度，在我心中的，都是為了提昇中國佛教的地位而求，為了改造中國佛教的形象而求，為了培育中國佛教的人才而求，

## 神會禪師的悟境 63

為了給我們人類社會提供佛法的光明而求，為了扭轉佛教被誤為是迷信、消極、落伍、無知的印象而求。這到底是有求還是無求？沒有把個人的利害得失心放進去，也可算是「念念無求，求本無念」了。

「求本無念」，是有求的；「無念」不是沒有「心」的活動，而是沒有自私的分別執著，乃是智慧心的活動。《維摩經》也說：「若求法者，於一切法，應無所求。」這有點像《金剛經》講的「應無所住，而生其心」，如果要求得無著無為的佛法現前，那就是無漏的空慧現前，這種真實的佛法，就如《壇經》所說，那是以無念為宗，無相為體，無住為本的。以此可知，如果要想求得真正的佛法，就不得生起有所求心。

曾經有一位菩薩來問我，因為他這一年多來非常的不順利，在事業上、家庭上都遭遇了很多的困擾與挫折，他問我怎麼辦，我教他念〈準提咒〉二十萬遍，問題一定會解決。結果，今天他告訴我：「師父！我已經念了〈準提咒〉四十萬遍了，問題還沒有解決，怎麼辦？」我問：「你是怎麼念的？」他說：「我念的時候，心裡希望我的問題解決。」我說：「這樣不對！要『無相』念、『無住』念、『無求』念，你的問題才能解決。你一邊念〈準提咒〉，一邊想：『我的問題解決吧！』根本不是在持咒，是在持你的問題，你把咒語和煩惱合在一起，

## 神會禪師的悟境 64

結果咒也變成了你的煩惱；你一邊念，一邊想著：怎麼咒語還不靈？這樣的話，持咒還有用嗎？」他說：「喔！原來是這樣。」我說：「你趕快回去繼續念！」但願他能夠做到無求而念，一切問題都可迎刃而解。

頓悟禪法的修行就是這樣的，如果以無求的心來精進行法，無漏的佛法馬上現身。我有一個弟子要求剃度出家，求了好久，今年七月份，終於確定要出家了，他覺得好高興，可是，突然間因緣不具足，常住宣布今年暫停一次剃度典禮，這讓他一直無法接受這個事實，他想：「師父是因為我才做這樣的決定，使我不能落髮出家。」其實那次我們沒有舉行剃度典禮的因素滿多，是因緣如此，而不是針對他，他卻因此痛苦不已，世間人的追求心態多半也是這樣子。所以凡事不能太執著，對所追求的東西，要能看得開、放得下，否則追到最後希望落空時，就非常痛苦了。

修行佛法是為了求智慧、證菩提、得解脫、般涅槃，這是大家都知道的。可是如果心中老是想著：我怎麼還沒有去煩惱？我怎麼還沒有證菩提？我尚需多少功夫才能得解脫？我還得修多久才能般涅槃？那反而會使你被煩惱困得更緊，距離涅槃更遠。若以無所求心來修六度萬行，以無所求心來自利利他，那當下即是菩提解脫，隨處都是佛國淨土，念念都在涅槃城中了。

神會禪師的悟境 65

### 第三篇

菩提與般若



## 菩提無得

菩提無得，淨五眼而了三身。

菩提，是梵語Bodhi的音譯，舊譯為道，新譯為覺，或為覺悟的意思。境通事理二法：於理則斷煩惱障，得一切智，即證涅槃，是為三乘共通的菩提；於事則斷所知障，知一切有為諸法，得一切種智，此唯佛菩提，即是無上菩提。若就佛的三身而言，即名三身菩提，又名三佛菩提：1.應化身佛菩提，2.報身佛菩提，3.法身佛菩提。

菩提的意思是覺，二乘也有自覺的意思，但對佛的大菩提而言，二乘為小菩提。唯大乘經論所說的菩提，均指無上正遍知覺的大菩提。若從《大智度論》卷五十三所見，從初發心至佛果位，共有五個層次：

- （一）發心菩提：十信位菩薩，於無量生死中，為求無上菩提而發大心。
- （二）伏心菩提：十住、十行、十迴向的三十個賢位層次的菩薩，於諸煩惱中，修諸波羅蜜，調伏其心。
- （三）明心菩提：初地以上的菩薩，於三世諸法，觀其實相，令心明了。
- （四）出到菩提：八地以上菩薩，於般若中，不著般若，能滅諸惑，見十方佛，超出三界，到達佛位。
- （五）無上菩提：等覺菩薩坐道場，斷盡一切煩惱，證得無上菩提，佛果圓滿。

如上所說，菩提本通大小三乘，巴利文聖典中，亦有菩提心這個字，只是不如大乘聖典特別強調菩薩行，所以大部分所說的菩提心，都是指大菩提心，例如《維摩經·佛國品》：「菩提心是菩薩淨土。」

《大智度論》卷四十一：「菩薩初發心，緣無上道，我當作佛，是名菩提心。」《大日經疏》云：「菩提心，名為一向志求一切智智。」日本源信著的《往生要集》提到，菩提心有兩類：一為緣事菩提心，是指的四弘誓願及三聚淨戒；二為緣理菩提心，是指一切諸法，本來寂滅，安住中道實相，而成上求下化的菩薩願行，此為最上菩提心。

〈顯宗記〉所說的菩提，應係源於《壇經》所說的無上菩提，乃是覓之了不可得，「須得言下識自本心，見自本性」，「如如之心，即是真實」，「即是無上菩提之自性也」。又「自性本不生滅，自性本自具足，自性本無動搖，自性能生萬法」，「離境無生滅」，「前念著境即煩惱，後念離境即菩提」，

## 神會禪師的悟境 69

因此說：「煩惱即菩提，前念迷即凡夫，後念悟即佛。」《壇經》所說的菩提，即是悟後所見的不動心，是以不生不滅的自性為性。

如何實證不生不滅的自性？便是於諸境上不起妄執，即斷煩惱而現菩提。〈顯宗記〉的「菩提無得」，又是源於《心經》的「無智亦無得，以無所得故……得阿耨多羅三藐三菩提。」欲得無上菩提果，必發無上菩提心，證得無上菩提果，其實是一無所有。如果覺得尚有所得，仍是凡夫的煩惱執著，尚未證阿耨多羅三藐三菩提果。

在因地時，的確認為有無上菩提可證，所以要發大菩提願，修大菩提行，在《大智度論》所說的五種菩提，都是必備的條件；到達佛位之時，所證是二空真如，便是「無智亦無得」的實相般若現前，一空一切空，《大智度論》列舉十八種空，不僅是無所得，連無所得這個念頭也要空掉。

因此，大乘禪宗的空義，是從無念、無相、無住、無得來說明，空不礙有，無也不否定有；煩惱若空，執著亦無；但是，般若有、空慧有，諸佛的功德莊嚴，如來的十方、四無畏、十八不共法也都有，所以要說「淨五眼而了三身」了。

「五眼」是依諸佛的應化身而言，一共有五種：肉眼、天眼、慧眼、法眼、

## 神會禪師的悟境 70

佛眼。第一種是欲界凡夫所具；第二種是色界天人所有，依修禪定而得。後三種是出世聖人所有的智慧眼，慧眼是二乘聖人，照見無我偏空之理性所具；法眼是初地以上菩薩，證無生法忍，所得之智慧，照見一切法門，廣度無量眾生；佛眼是以一切種智，圓證五眼，得六神通，應化眾生。由此可見，一般的欲界凡夫，僅有父母所生的肉眼；色界初禪天，可具肉眼而僅用天眼；聲聞緣覺在未入無餘涅槃時可有前三眼；初地以上菩薩可具四眼；唯佛果位，五眼具足。五眼之中，肉眼是出生時就有的，稱為報得；天眼也有極少數人可能報得，正常而言，須是修行而得；後三種眼，必是修得。

「淨五眼」是什麼意思？就是五眼的功能全是不執著的智慧，五眼全部都是清淨的。凡夫的肉眼貪著美色，厭惡壞色，很不容易清淨；天眼可以見到極微極遠，也可以見到未來因緣果法，但還有欣厭分別，所以也不是清淨的；慧眼已見性空無相，已證偏空之理，已得清淨，可是還執著有涅槃法而遠離五蘊等諸法，所以只證人空，未證法空，相對於大乘菩提，尚非清淨。法眼就是已證一切法身的菩薩，未將無明根本斷盡，比起佛的究竟清淨，還不能算是完全清淨，唯有佛眼才是五眼圓滿清淨。

「三身」指的是法性身、實報身、應化身。

（一）法性身：也就是自性身。自性是空，實證空性，也就是親見法身；法身遍在，一切法不離自性，自性就是空性，空性就是佛的法身。若見自性法身佛，則報身佛及化身佛，也在其中，這就是《壇經》所說的「一體三身自性佛」。若能「了然自悟自性，總隨我道：於自色身皈依清淨法身佛，於自色身皈依千百億化身佛，於自色身皈依圓滿報身佛。」又，世人「自心迷，不見內性，外覓三身如來。」

（二）實報身：是千丈盧舍那佛身，也就是佛的功德莊嚴身；那是給眾生看，而不是給佛自己看的，只有初地以上的大菩薩們可以看到報身佛，我們凡夫是見不到的。對一個禪修者來講，所知、所見，無一處不是法身，所知、所見、所接觸的，也無一樣不是佛的報身。而見空性，則一切法、一切現象，都是自性本空，那當下就見法身；一切現象都有說法的功能，那功能就是報身的佛。

（三）應化身：就是千百億化身。處處化現、隨類應化、隨機應化，看到根器不同的眾生，就用不同的身分去適應他，不同的情況下就用不同的形態來幫助他。

對於佛身的認知，大乘和小乘的聖典中，各有不同的介紹，大致可分二身說及三身說。

二身說之中，又分小乘及大乘。就小乘而言，也有兩類：1.生於釋迦族王宮的王子身，也就是肉眼的釋迦牟尼，稱為「生身」；2.佛以神通力變化為鬼畜等的異類身，稱為「化身」。鬥降誕於王宮的「生身」；由戒、定、慧、解脫、解脫知見所表的功德，名為「法身」。

若就大乘所說的二身，見《佛地論》卷七及《大智度論》卷九，理智冥合的真身為「法身」，隨機應化的為「生身」，所以又名為「真應二身」。

三身說，也有多種表示法，其中以天台宗及法相宗的論點為代表：

- （一）天台宗的三身說：1.出於《金光明經玄義》：「理法聚名法身，智法聚名報身，功德法聚名應身。」2.《金光明最勝王經·分別三身品》：「一切如來有三種身云，何為三？一者化身，二者應身，三者法身。」這裡所說的化身，就是應身，合稱為應化身。
- （二）法相宗的三身說：出於《成唯識論》卷十：1.「自性身，謂諸如來真淨法界，受用變化平等所依，離相寂然，絕諸戲論，具無邊際真常功德，是一切法平等實性，即此自性，亦名法身。」2.「受用身，此有二種：一自受用，謂諸如來三無數劫，修集無量福慧資糧，所起無量真實功德，及極圓淨常遍色身，相續湛然，盡未來際，恆自受用廣大法樂。二他受用，謂諸如來由平等智，示現微妙淨功德身，居純淨土，為住十地諸菩薩眾，現大神通，轉正法輪，決眾疑網，令彼受用大乘法樂。」也就是報身，亦被稱為受用（報）身。3.「變化身，謂諸如來由成事智變現無量隨類化身，居淨穢土，為未登地諸菩薩眾、二乘、異生，稱彼機宜，現通說法，令各獲得諸利樂事。」所說的就是應化身。

三通常所說法報化三身，是大小乘的通說：依據小乘聖典，戒、定、慧、解脫、解脫知見的五品功德為法身，生於王宮的丈六紫金身、具三十二大人相的釋喬達摩為報身，以化為彌猴鹿象等為化身。

另外在佛門課誦本中的供養三寶詞，有云：「供養清淨法身毘盧遮那佛，圓滿報身盧舍那佛，千百億化身釋迦牟尼佛。」似乎是佛的三身，各有名稱，這是天台宗的看法，其實在梵文原意，毘盧遮那及盧舍那，是同一個字Vairocana的兩種音譯，同為光明遍照的意思，在《華嚴經》則同為報身佛的稱號。所以《瓔珞經》說：「毘盧遮那佛是受用身，釋迦牟尼佛是化身。」但是在《千臂千鉢大教王經》卷一則說：「一者毘盧遮那法身，本性清淨，出一切法，金剛三摩地為宗；二者盧遮（舍）那報身，出聖性普賢願行為宗；千釋迦化現千百億釋迦，顯現聖慧身，流出曼殊室利身，作般若母為宗。」這是將法身佛，分作二名屬二性格，前者稱毘盧遮那佛，後者稱盧遮那佛，釋迦則化現千釋迦及千百億釋迦；

## 神會禪師的悟境 74

天台宗將此綜合成為三身三名，而被中國佛門所通用。在天台大師的《摩訶止觀》卷二之三所說：「別相者身有三種」，若息化論歸，則色身（化身）歸解脫，法門身（報身）歸般若，實相身（法身）歸法身，三身一體毋須分別。

至於中國禪宗，掃蕩一切名相，既然三身即一體真如。菩提的果位無可得，佛的五眼亦無跡可尋，佛的三身當然也不必去追求了。這也正如《維摩經》所說：「菩提者，不可以身得，不可以心得。」一了百了，千了萬了，否則只要尚存一絲牽掛，便與清淨的自性，南轅而北轍了。



## 般若無知

般若無知，運六通而弘四智。

般若（Prajñā）有智慧、慧、明、清淨、遠離等意思。

在中國佛教諸家之中，有將般若的功能型態，分作二類、三類及五類的不同。

- （一）二般若：也有三種分法：
  1. 《大智度論》卷一百說：(1)共般若，為三乘共同修證者；(2)不共般若，唯對天台宗所判的別、圓二教之菩薩證者，不與二乘相共。
  2. 《地藏十輪經》卷十及《瑜伽師地論》卷四十三說菩薩般若有二種：(1)世間般若，未行寂靜而常行有見有相之般若；(2)出世間般若，心如虛空，平等寂滅，離諸名相之般若。
  3. 《華嚴經大疏》卷一則說：(1)實相般若，(2)觀照般若。
- （二）三般若：有兩種分法：
  1. 《金光明經云義》卷上：(1)實相般若，為般若之理體，為眾生之本真，離一切虛妄之相；(2)觀照般若，乃為觀照實相之實智；(3)方便般若，為分別諸法之權智。
  2. 《僧肇論》：(1)實相般若，(2)漚和（方便）般若，(3)大慧（不取有無，不墮二邊）般若。
  3. 法藏的《般若心經略疏》：(1)實相般若，謂所觀真性，(2)觀照般若，謂能觀妙慧，(3)文字般若，謂能詮之經教。

- （三）五般若：見於長水子璿所錄的《金剛經纂要刊定記》卷二：「般若種類，諸說不同。準《大智度論》說，有三種：1.文字，即能詮教；2.觀照，即能觀智；3.實相，即所觀境。羅什後來開為五種，於觀照中開出眷屬，即隨行五蘊及煖（頂、忍、世第一法）等善根；於實相中開出悟境，即俗諦境。」也就是：1.文字，2.觀照，3.實相，4.眷屬，5.境界的五種。

〈顯宗記〉所說的「般若無知」，原出於僧肇的《般若無知論》，論中引了《道行般若經》卷一：「般若無所知，無所見。」（案：原經文是「何所是菩薩般若波羅蜜？當從何說菩薩，都不可得見，亦不可知處。」）

）《肇論》又說：「何者？夫有所知，則有所不知，以聖心無知，故無所不知，不知之知，乃曰一切知。」

故經云：『聖心無所知，無所不知。』」（此經云是引的《思益梵天經》）。《肇論》又引《大品般若經》義說：「經云：真般若者，清淨如虛空，無知、無見、無作、無緣，斯則知自無知矣。」

依據《肇論》所說的「般若無知」，實則是由於般若即是佛心流露的清淨智慧，即是超越於有無執著而取中道實相的淨慧功德，所以不能以有所知及有所不知的相對論，來形容清淨的般若。內外俱照、內外寂然、照則透徹、寂則不動，便是般若無知的內容。

〈顯宗記〉的作者神會禪師，既是六祖惠能大師的弟子，應該也是受到《壇經》影響的，敦煌本《壇經》云：「何名般若？般若是智慧，一時中，念念不愚，常行智慧，即名般若行，一念愚即般若絕，一念智即般若生。」又說：「我此法門，從八萬四千智慧，何以故？為世人有八萬四千塵勞，若無塵勞，般若常在，不離自性。悟此法者，即是無念、無憶、無著。莫去誰妄，即自是真如性，用智慧觀照，於一切法不取不捨，即見性成佛道。」

依《壇經》的意思，但能一念不愚，便是一念般若行，念念不愚便是常行般若行。而這般若之名，是為對治凡夫眾生的八萬四千煩惱塵勞而生起，如果已經沒有煩惱的塵勞，那就是無念、無憶、無著的聖者。

## 神會禪師的悟境 78

如果尚不知般若自性為何物的話，只要於一切法的境界上不取亦不捨，便能見性成佛。因此，般若的功能及其範圍，的確廣大無極；但在佛果位上，般若無用，在凡夫位上般若的作用，即是教我們「不取不捨」，也可以說，《壇經》雖沒有明言般若無知，卻是告訴了我們「般若無形無相」，但其功用無限。

般若雖然是無形、無相、無知，卻有所觀的境、能觀的智、能詮的教，及其所衍生的善根境與俗諦境，所以此處接下來的文句是「運六通」及「弘四智」了。

所謂「運六通」，是指般若的功用廣大，無所不知，無所不及，猶如擁有廣大的神通，但這並不等於說，禪宗開悟的人，都會運用六種神通。事實上，正統中國禪宗的祖師們，絕少談論神通，甚至禁止表現神通。

其實禪修的人，如果知道修行神通方法四如意足的人，當然會有神通的能力，只是不會張揚表演，以神通作為廣收徒眾的號召。禪師利益眾生，是依自內證的實相般若及觀照般若，運轉方便般若及文字般若，慈悲攝化，應機救度。以般若的智慧利益眾生，是一勞永逸的事，等於教導貧窮的人，學會自行生產衣食等生活必需品的技術知能。如果以神通變化幫助眾生，只是頭痛醫頭、腳痛醫腳的暫時設施，不能徹底解決困苦的問題。所以真有智慧的禪師，

## 神會禪師的悟境 79

只以佛法的智慧布施，不會以神通力助人。而且神通力不敵業力，有些人自稱已經有三明六通，一時間好像非常風光，到頭來卻會弄得自身難保，反受其害，這就是用神通錯亂因果。

「六通」也就是六神通，梵語 $\text{ṣaḍ abhijñāḥ}$ 。一般所說的六通是：神足、天耳、他心、宿命、天眼、漏盡。《長阿含經》卷九，在每通之下加「通證」二字；《俱舍論》卷二十七，除了將「神足」改為「神境」之外，每個通之下都加〈智證通〉三字，例如：神境智證通。

- （一）神境智證通：即是如意變現各種境界，例如飛行自在等所謂十八神變。
- （二）天眼智證通：得到色界天的四大種所造眼根，能見自地上及地下的遠近粗細等諸物質形象。
- （三）天耳智證通：得色界天的四大種所造之耳根，能聽聞人間、天上、三惡道等一切遠近之聲。
- （四）他心智證通：能知他人的心中所思所想，有垢無垢等念頭。
- （五）宿住隨念智證通（宿命通）：能了知並憶念過去世中，從一世、十世、百世，乃至千萬億世之事。
- （六）漏盡智證通：證知自己已經斷滅煩惱及煩惱習氣，更不復受後有之生死。

以上六通，若依小乘《俱舍論》卷二十七所說，前五通，異生凡夫亦能修得（或有報得者），第六通，唯聖者能得。若依《大智度論》卷二十八所說，五神通為菩薩所得，第六漏盡通，唯佛能得。

在六通之中的宿命、天眼、漏盡三項，為了有別於凡夫的五通，所以在阿羅漢稱為三明，例如宿命智證明，是以空慧的出世間解脫智顯了

所以稱之為明，合稱三明六通。又於佛果位的三明，有別於二乘聖者，稱為三達，阿羅漢的神通力尚屬有限，唯佛的神通力，通達無礙故。其實人的六根，都能發起神通，由於鼻根及舌根，不及色界禪天，故不列入神通，但就一般異能而言，確有鼻通及舌通的事實。

至於「四智」，是《成唯識論》的名詞，所謂轉有漏之八識，成無漏的四智。八個識之中，前五識及第八識，要到佛果位，才能轉識成智，第六識及第七識，則在初地以上菩薩位轉識成智。所謂轉八識成四智，是：1.轉前五識為成所作智，2.轉第六識為妙觀察智，3.轉第七識為平等性智，4.轉第八識為大圓鏡智。

依據大珠慧海的《頓悟入道要門論》卷上說，四智是「體同名列」，又以四智配屬佛的三身：「大圓鏡智獨成法身，平等性智獨成報身，

## 神會禪師的悟境 81

妙觀察智與成所作智共成化身，此三身亦假立名字分別，只令未解者看。」

這是禪宗大師們運用唯識學，來說明頓悟法門，其實已包容涵攝了一切最高的法門。

〈顯宗記〉的「運六神通」，是由於「般若無知」，「弘四智」也是由於「般若無知」，所以不著一相而遍照一切，應運無礙。

## 體同法界

是知即定無定，即慧無慧，即行無行。性等虛空，體同法界。

因為般若無知而功用無礙，以此類知，一切都是即有而無是真無，即無而有是實有，無行而行是大行。正在禪定之中不見定相，正在智慧運作不見智慧，正在修行六度萬行未以為行，那才是大禪宗、大智慧、大修行。

「定」也好、「慧」也好、「行」也好，它的本性就跟虛空是相同的，它的理體就跟十方法界是同等的。那就是充塞於宇宙，上上下下，前前後後，左左右右，亙古迄今，綿延無窮，蓋天蓋地，巨細無遺，這就是「性等虛空，體同法界」。

禪宗所說的定慧及修行，與通佛教所說的不盡相同，一般所謂的四禪八定及九次第定，以及各種三昧，均非禪宗所取的觀念。只要能夠有一直心，當下便是一行三昧，所以禪定並無禪定相。禪宗所言說的般若智慧，乃是無念、無相、無住，又是無憶、無著、無知，所以不是其他宗派所以為的各種智慧名相。



禪宗的修行，是在日常生活中的「口念心行」，即是摩訶般若波羅蜜，《壇經》又說：「心量廣大，猶如虛空，無有邊畔。」「心量廣大，遍周法界，用即了了分明，應用便知一切。」又說：「摩訶般若波羅蜜，最尊最上最第一，無住無往亦無來，三世諸佛皆從中出，當用大智慧，打破五蘊煩惱塵勞，如此修行定成佛道，變三毒為戒定慧。」

《壇經》的這種觀點：心同虛空，遍周法界，無住、無往、無來，便能打破煩惱塵勞，便是大修行。也就是說，如果能夠全心的奉獻，那就是最大的功德。例如：雖然你只捐一塊錢，如果那是你全心的奉獻，就是最大的奉獻，便有無限功德。如果你捐了上萬、甚至上億元，卻沒有用你的全心，那是有限的奉獻，也是有限的功德；由此可知，如果沒有財物，用你的虔敬心，也是有功德的。至於行多、行少，不需要跟他人比，也不需要跟自己比，只是盡心、盡力、盡分、盡責，修戒定慧三學、修行六度四攝，便是大行。普賢菩薩的大行，是遍行、常行，等於無行。

再看《壇經》的〈定慧品〉，對於定及慧的看法，即說：「我此法門，以定慧為本，大眾勿迷，言定慧別，定慧一體不是二；定是慧體，慧是定用，即慧之時定在慧，即定之時慧在定。」由此可知，《壇經》承認有定有慧，

不過主張定慧同時，定慧不二，並沒有說無定無慧。而在神會大師的〈顯宗記〉，則以般若無知的立場，說無定無慧，卻定慧宛然。

若從次第禪觀的立場而言，不論大乘小乘，均有《壇經》所舉「先定發慧，先慧發定」的爭執點。例如所謂「從禪出教」的說法，便是主張先定發慧；「藉教悟宗」的說法，便是主張先由聞慧而開示悟入佛的知見。其實，若從頓悟法門來說，一旦發悟自性本空，當下即獲定力，所以定慧是一不是二。《壇經》對於禪定一詞的認識，也與次第禪定不同，所謂：「外離相即禪，內不亂即定」，同時離相與不亂，便是即慧即定。

在小乘佛教所說的解脫，有兩類的二解脫：

- （一）依《成實論》：1.慧解脫：以智慧力，離一切障礙，而證阿羅漢果的涅槃；2.心解脫：以心識的能力，離一切定障，而得入滅盡定者。
- （二）依《俱舍論》：1.慧解脫：以無漏慧，離慧障煩惱障；2.俱解脫：更得滅盡定，離定障解脫障。《俱舍論》又將此二解脫，名為時解脫及不時解脫。

《成實論》的心解脫，即是定解脫，與慧解脫是並立的兩類解脫。

《俱舍論》則認為慧解脫是僅以無漏慧離煩惱而得解脫，俱解脫則須入滅盡定發無漏慧除障得解脫，乃是先定發慧而得解脫。《壇經》主張頓悟，

認為定慧二力不能有先後之分，這是源自於《維摩經》不二法門的思想。〈顯宗記〉的無定、無慧、無行，而又即定、即慧、即行，雖然超越了《壇經》的不二之說，仍與《維摩經》的〈入不二法門品〉思想相同，因為經文以文殊菩薩所言：「乃至無有文字、語言，是真入不二法門。」作為結論，正好就是無相的實而又不離一切相的意境。

這裡所說的「性等虛空」，「性」是自性真如，也就是本明妙心，它是一切眾生同具本有的，也是有情無情同等悉有的，所以如虛空般廣大無邊。

「虛空」在佛教聖典中，有四種名：1.虛空，2.無所有，3.不動，4.無礙。在《釋摩訶衍論》中，虛空有十義：1.無障礙，2.周遍，3.平等，4.廣大，5.無相，6.清淨，7.不動，8.有空，9.空空，10.無得。所以佛法的虛空，絕非一般常識所指的天空或死寂，乃是《俱舍論》的三種無為法之一，也是《成唯識論》的六種無為法之一。

至於「體同法界」的「體」，即是理體，和「性」相同，都是以無為法的虛空為背景。

「法界」的梵文達摩駄都（dharma-dhātu），又名法性、實相，在《阿含經》中已有這個名詞，但是諸家學者，對法界一詞有各種解釋。大致上可分為事法界及理法界兩大項：1.事法界：是指諸法各有每一法的分際界限，

總括一切有情眾生界而言，有四聖加六凡的十法界，亦各各有其分際界限。2.理法界：是指真如理性，又名法性、實相、實際，其實都是一體的異名。

若依《華嚴經探玄記》卷十八所說，界有三義：1.因義：依之而生聖道故，例如《攝大乘論》云：「言法界者，謂是一切淨法因故」；2.性義：是為諸法所依性故，例如《華嚴經》云：「法界法性辯亦然」；3.分齊義：是為諸法緣起，相不雜故。

若依華嚴宗的判攝，可以四種法界，圓攝一切法界：1.事法界，2.理法界，3.事理無礙法界，4.事事無礙法界。第四種事事無礙，於一切法，一多相即，大小互融，重重無盡。〈顯宗記〉所說的「體同法界」，應該屬於華嚴宗所說的第三種事理無礙法界。

神會禪師的悟境 87

## 第四篇

### 六度與十力

## 有無雙泯

六度自茲圓滿，道品於是無虧，是知我法體空，有無雙泯。

這是從上文接下來講的。由於定、慧、行的功德體用，無所不及，所以六度萬行的一切聖道品目，無不因此圓滿無缺；到了這種地步，我空、法空，亦皆空，超絕無有二邊，故稱「雙泯」。

所謂六度，便是六波羅蜜：1.布施、2.持戒、3.忍辱、4.精進、5.禪定、6.智慧。修這六種法門，可以對治六種障礙，獲得無上菩提大道，六障礙便是：1.慳法、2.惡業、3.恚心、4.懈怠、5.亂心、6.愚癡。也就是以布施等六法，超越六種障道因緣法，所以稱之為六度。《成唯識論》卷九，自初地菩薩至十地菩薩，立十波羅蜜，稱為十勝行，除了前面六種名稱全同之外，增加了方便善巧、願、力、智。

至於「道品」，就是修行聖道的方便法門；最扼要的是修戒定慧的三無漏學，對治貪瞋無明（不正見）等三毒，而得無漏通的解脫果；

## 神會禪師的悟境 90

其次則依四聖諦的苦集滅道，修道、斷集、滅苦。所謂修聖道，便是持修三十七道品，證無漏道的阿羅漢果；緣覺（觸覺）根性的人則修十二因緣，而證聖果；大乘菩薩，是修六度四攝而成佛果；這些都是道品。

三十七道品，亦名三十七菩提分法，又名三十七覺支，共分作七類：

- （一）四念處：新譯為四念住。乃是在五停心觀的修止（奢摩他）之後，修觀慧（毘婆舍那）而入解脫道的三賢位（五停心、別相念、總相念），四念處是：1.觀身不淨，2.觀受是苦，3.觀心無常，4.觀法無我。
- （二）四正勤：又名四正斷、四意斷、四正勝。是四念處後所修道品：1.對已生之惡令斷除，2.對未生之惡令不生，3.對已生之善令增長，4.對未生之善令生起。
- （三）四如意足：又名四神足。於四正勤之後所修道品，是四種禪定，為六神通之中的身如意通：1.欲神足，依欲之力，引發之定。2.勤神足，依勤之力，引發之定。3.心神足，依一心專注之力，引發之定。4.觀神足，依觀之力，引發之定。這四如意足，都是在加行位中，所修禪定。
- （四）五根：由修四如意足的禪定之後，由信等而發起定根及慧根，包括：1.信根，2.精進根，3.念根，4.定根，5.慧根。
- （五）五力：是由於修行五根而得增長的力用，可除五障：1.信力對破邪信，2.精進力對破懈怠，3.念力破諸邪念，4.定力能破諸亂想，5.慧力能破三界諸惑。
- （六）七菩提分：於修行以上五種科目之後，當修七覺支，是以智慧觀察諸法，覺了其實無我，共有七項：1.釋法覺支，揀擇法之真偽，當取真而捨偽。2.精進覺支，揀擇真正的正法之後，當精進專心修持不懈。3.喜覺支，喜住於真的正法。4.輕安覺支，又

名除覺支，斷除粗重，身心獲得輕利安適。5.捨覺支，又名行捨，乃是捨外境而心得平安。6.安覺支，心住一境不散亂。7.念覺支，修行道法之時，定慧均等。於心沉之時，修擇法、精進、喜三支，於心浮動之時，修輕安、捨、定之三支；前三支屬修慧，後三支屬修定，第七念覺支乃屬定慧均修。

- （七）八支聖道：又名八正道、八聖道分、八賢聖道、八道品、八直道等，在原始佛法中，極其重要，往往都以四聖諦與八正道同舉，因為它是戒定慧三學的延伸，也可以說三十七道品是八正道的細目，共有八項：1.正見：是正確地見到四諦之理而明之，這是八正道的首要條件，也可以說是八正道的主體。2.正思惟：正確地思惟四諦之理。3.正語：是以無漏戒體，以真智修口業，不做一切非理之語。4.正業：以無漏戒體，以真智除身之一切邪業，住於清淨之身業。5.正命：是以清淨身口意之三業，離五種邪命而活的行業，順於正當的活命方式。6.正精進：發用真智而強修涅槃之道。7.正念：是以真智憶念正道，而無邪念。8.正定：是以真智，入於無漏清淨之禪定。修此八法，即可離非而盡邪，到達涅槃。

根據《大毘婆沙論》及《俱舍論》的說法，小乘所修道品及其修道過程的長短有：1.聲聞乘聖者，修四諦三十七道品，經過最短三生，最長六十大劫，悟生空無我之理，而入無餘涅槃。2.緣覺乘聖者，修十二因緣法，經過最快四生，最慢一百大劫，悟生空無我之理而入無餘涅槃。3.大乘菩薩，修六波羅蜜，利益眾生，經過三大阿僧祇劫成佛。《俱舍論》卷十八也指出，菩薩於初阿僧祇劫供養七萬五千佛，第二阿僧祇劫供養七萬六千佛，第三阿僧祇劫供養七萬七千佛。最後百劫修植相好業因，每修百福而成一相，共計三十二大人相，當修三千二百福，就如同釋迦世尊這樣，成為八相成道的人間佛陀。

禪宗則不管以上這麼多的道品修法過程，但是頓悟般若無知，即定即



慧，無行即行，便已圓修六度萬行，一切道品，而且有無雙泯。真俗兩亡，所以是最上乘法。

## 道常無念

心本無作。

這個「心」字，是無念、無相、無住的心，也就是《金剛經》無住生心的心，禪宗稱為涅槃妙心，印順法師稱它為真常心，它不是梵天的創造全宇宙的主宰，它是無為、無漏、無作的清淨心體，也是一切法的所依。它是空性的本身，一切有為法及無為法，一切有漏法及無漏法，無一不是依空性而生。在凡夫，依此心而有生滅的煩惱生死；在聖者，依此而有不生不滅的菩提涅槃。此處的「心」是無作法，也就是聖者的心體。

「無作」的意思，有三種含義：1.不假因緣造作，即是無為。2.遠離生滅的法性，是涅槃的異名。3.一切善惡之法，法爾如是，體是無作故。

「無作」也和無表意思相同，例如受戒時的戒體，即是無表色法、無作戒體。戒體由心感受、由色熏習，心是無作，熏是色法。戒體有兩種：1.有作：受戒時如法動作身口意三業，是可以見聞的業體；2.無作：依此時作戒之緣，

## 神會禪師的悟境 94

而生於身中不可見聞之業體，此業體的初發之緣，雖由身口意之動作（有作戒體），一旦生起之後，則不假身口意的造成，而恆常相續，故稱為無作。

有作戒體於身口動作息時亦隨之消滅，無作戒體則於一生之中，相續不斷而發起防非止惡的功能。因為它是無表色法，七眾別解脫戒，都是終生受持，命終捨此色身，戒體隨之亦捨。聲聞的七眾戒，是無作戒體無表色法；大乘菩薩戒，則是無作戒體無漏心法，因此，菩薩戒是一受永受，盡未來際，有受法無捨法。

天台宗主張，佛的法、報、應三身，均是無作法爾。禪宗以心為宗，此心即是理體的佛身，也是即事即理的佛，所以應該是無漏無作的。

道常無念，無念、無思、無求、無得。

「道」字在中國，含義極其豐富，儒、道二家，都是以道字為天地的自然理則。例如《中庸》：「道也者，不可須臾離焉。」莊子說：「道者，為之公。」又說：「德人者，居無思，行無慮。」（類似無念）老子則說：「道之為物，惟恍惟惚，恍兮惚兮，其中有物」、「道常無名之樸」、「大道無名」、「道常無為而無不為」、「咎莫大於欲得」（類似無得）這些的儒、道思想，雖不等於佛教思想，但在中國佛教成長過程中，曾融會了不少中國儒、道二家的思想。

例如〈顯宗記〉所用的「道」、「無念」、「無思」、「無得」等詞，在老莊原著中都可以發現類似的用詞，只是佛教的禪師們，雖用這些名詞，詞義卻不相同。

「道」字在佛教聖典中，是梵語菩提的義譯，意為覺悟、通達，有三種意思：1.有漏道：善業通人，使至人天善道，惡業通人，使至三塗惡趣，故善惡二業，名為道，例如十善業道、十惡業道。2.無漏道：是指修行聖道的道品，例如修行七覺支、八正道等法，能通行者，使至涅槃；又以行體虛融無礙，使人通向聖道，例如道諦、道品、聲聞道、菩薩道、佛道等。3.涅槃之體即是道，不受後有，除一切障，無礙自在，所以名為道。

這裡所說「道常無念」的道字，是指無礙自在的佛道。「無念」一詞，本為正念的異名，也就是離諸妄念雜想，便是無念，在《壇經》中，對於無念的說明最清楚了，例如敦煌本第十七節〈無念為宗亦不立〉；又說：「於一切境上不染，名為無念。」又說：「無者，離二相諸塵勞；念者，念真如本性。」又引《維摩經》而說：「外能善分別諸法，內於第一義而不動。」如果世人離染，於境上不起念，那就可以連無念為宗也不用建立了。因此「道常無念」，是指最高的佛道，離卻一切染著妄想，得道之人，雖能對外善於分別諸法，內心卻永依第一義諦的不動真如。既能無念，便已悟入聖道聖心；既是聖心無念，

也就無思而不起善惡的執著；既然能無思於善惡二相，也就無三寶可求，亦無悟境的般若、涅槃、解脫可得了。

「無念」出於《壇經》，「無思」也出於《壇經》，「無求」原出於《維摩經》的〈不思議品〉，維摩長者告舍利弗，當不著佛法僧求，不著四聖諦求，結語是「若求法者，於一切法應無所求」。在《壇經》中也有神秀及惠順（又名慧明）求法的故事；惠能未做求法、求祖、求衣的設想，卻又獲得了法、衣和祖師位。以此可證知，有心求得，反而不得，無心求得，倒真有得，其間奧妙，真的不可思議。因為第一義諦的佛道，就是要在無念、無思、無求、無得中悟見，那就是言語道斷、心行處滅的境界。

古來禪宗祖師們，集眾開示之前，維那要呼：「法筵龍象眾，當觀第一義，諦聽法王法，法王法如是。」當維那呼過這四句偈，和尚才講開示。照理說，維那呼喝過後，已經說明法王（佛）之法是第一義諦，是不立文字的不可思議之教，根本就不需要再用語言講什麼法了。

整句偈子的意思是：你們這些來參加這場說法、聽法法會的佛門龍象，要善觀第一義。第一義是不可思、不可議的無相法，說者無說無示，乃是實說實示，聞法者雖然無聞無見，才是真聞真見，說的是無相實相，聞的是第一義法。

法王是諸佛，一切諸佛於一切法得大自在，所以稱為法王。

佛法的梵文是達摩dharma，意思是保持自性不變及軌範物質體生解作用，教法則是指佛所說的言教，以及結集佛陀言教而成的聖典；另外又指一切煩惱、一切萬物、意識所緣之境，名為法處；因明的有法，是對命題宗之賓部而言；又係指的理法，物之自相、理體、道理等。

法，又可分為三大類：1.世俗諦的有為有漏法；2.勝義諦的有為無漏法；3.第一義諦的無為無漏無相實相法。通過所說的二諦法，是俗諦及真諦；《成唯識論》謂之世俗諦及勝義諦。第一義諦的名稱，本來也是對世俗諦而設，所以也名真諦或勝義諦；它的異名其實就是涅槃、真如、實相、中道、法界、真空等的純粹無為無漏法。此處〈顯宗記〉所說的「道」，依其是「常無念」的性質而言，即是指的第一義諦法。

## 心通八解

不彼不此，不去不來。體悟三明，心通八解。

「彼此」與「去來」，是《般若經》、《涅槃經》、《中觀論》等的思想，源頭則是《阿含經》的緣起法。

《雜阿含經》卷十二的二九五、二九七經，都以「此有故彼有，此無故彼無」或以「此有故彼有，此起故彼起」，來說明十二因緣的流轉與還滅。《中阿含經》卷四十八的一八一〈多界經〉亦云：「因此有彼，無此無彼；此生彼生，此滅彼滅。」這是佛法的根本，若離緣起觀而談佛法，那一定不是真正的佛法，而是外道思想，所以在《中阿含經》卷七的三十一〈象跡喻經〉說：「世尊亦如是說：若見緣起，便見法。」《增一阿含經》卷二十也說：「若見緣起即見法，觀法即觀佛。」因為佛陀主張「依法不依人」，所以見到正見的法，即等於見到佛了。

佛陀成道，是因為悟得緣起法，唯有緣起法能將眾生度脫生死苦海，所以在《雜阿含經》卷十三的三三五經說道：「法者，謂此有故彼有，此起故彼起，

如無明緣行，行緣識，廣說乃至純大苦聚集起。又復，此無故彼無，此滅故彼滅，無明滅故行滅，行滅故識滅，如是廣說，乃至純大苦聚滅。」此有、此起，都是指的緣於無明有或無明起，接下來即有十二因緣的生死流轉，故稱此有無明故彼生死有；此無此滅，都是指的緣於無明的消失，十二因緣的生死現象也跟著寂滅，故稱之為此無故彼無。由觀因緣法而得空慧，是大小乘所共同遵守的，所以在《中觀論》的〈觀四諦品〉說：「因緣所生法，我（佛）說即是空。」

站在禪宗頓悟法門的立場，只要心中不起彼此相對的執著心，便是悟境現前，便與般若的空性相契，便是面見諸佛的自性，所以要超越於緣起緣滅的觀想過程。故云：「不彼不此。」截斷思慮，當下即是。

《中觀論》的〈觀如來品〉，也有頌：「非陰（同蘊）非離陰，此彼不相在，如來不有陰，何處有如來。」是說不執著如來的在五陰（蘊）或離五陰，才能得見中道。

至於「不去不來」，可以從《金剛經》中見到其根源：「如來者，無所從來，亦無所去，故名如來。」其次在《中觀論》的開頭歸敬偈頌，即標示八不的思想：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。」親見中道實相者，必能依此八不的標準：計度執著者，一是不能與此八不中道相契，所以此八不中道，又稱之為八迷或八計；「不」門雖然無量，以此八不，即可該攝一切。



〈顯宗記〉的「不去不來」，相當於《中觀論》的「不來亦不出」。

八不中道，通常都依《中觀論》的偈頌，其實尚有其他經論可據：

- （一）《菩薩瓔珞本業經》卷下云：「不一亦不二，不常亦不斷，不來亦不去，不生亦不滅。」
- （二）《涅槃經》卷二十七云：「十二因緣，不出不滅，不常不斷，非一非二，不來不去，非因非果（共有十不）。」
- （三）龍樹的《大智度論》卷七十四有十二不：「觀一切法，不生不滅，不增不減，不垢不淨，不來不去，不一不異，不常不斷，非有非無。」

〈顯宗記〉的「不去不來」雖將來去顛倒，與諸經論的來去順序有別，其實內容都是相同的，我們很難測度神會大師是依據哪一部聖典，但其觀點是無庸置疑的。

至於「體悟三明」，是已證悟到天眼明、宿命明、漏盡明。唯有小乘的羅漢及大乘的佛能得三明，佛的三明，亦名三達，通常則稱三明；唯證無漏道大解脫大自在人，始證三明，此屬於無漏智慧的功用，故稱為「體悟」。

至於「心通八解」，此「心」即是般若的空性所照，無染不動，恆寂而常照。此心在凡夫，乃是虛妄分別的煩惱，在聖者，乃是清淨明澈的智慧。

若為凡夫心，即受世間染，也擾惱世間；若為清淨心，不受世間染，能饒益世間。若為禪宗的頓悟者，不見世間染法，不受世間染法，也不必逃避世間染法的環境，而隨緣修無量行度無量眾生，心中則未計或染或淨，也未計度了多少眾生。

「八解」是八解脫的簡稱，新譯為八解脫，舊譯為八背捨。依據《大智度論》卷二十一的敘述：「八背捨為初門，八勝處為中行，十一切處為成就。」也就是說，要成就遠離三界的出世間禪，必須俱修八解脫、八勝處、十一切處的三類法門，而以八解脫為初門，其次以八勝處為中間行，後修十一切處（又名十禪支、十遍處定），便完成超越三界的出世間禪了。以此可知，八解脫雖名為解脫，只是修持解脫道出世禪的三法之初門。

依據《俱舍論》卷二十八及卷二十九所說，先修九次第定；當從尋、伺、喜、樂、心一境性而入色界初靜慮（初禪）；次第而至修三種等持，即是：1.空、2.無相、3.無願的三三昧；經配合四聖諦十六行相而修四等持，即是：1.住現法樂，2.得勝知見，3.得分別慧，4.諸漏永盡。從如上修定的因行，產生諸定的果德，才是：1.四無量心，2.八解脫，3.八勝處，4.十遍處（十一切處）。

四無量心的「慈無量心」對治瞋心，「悲無量心」對治害心，「喜無量心」對治嫉心，「捨無量心」對治欲界的貪瞋。

此四無量心僅為對治欲界有情眾生的貪瞋等障，色界即無此等障，故不屬次第靜慮的項目，而只講如下的三法。

（一）八解脫：1.內有色想觀外色解脫：又名有色觀諸色解脫。即是為離內在色想，而觀外在諸色的青瘀等不淨，乃能去貪心。2.內無色想觀外色解脫：既已對內在色想的貪著，更得堅牢地觀外在色想的青瘀等不淨，使之貪戀心不起。3.淨解脫身作證具足住：又名淨解脫。為了試鍊善根之成滿，背捨初二解脫之不淨觀心，修觀外在的色境淨相，而使煩惱不生。4.空無邊處解脫：滅有對之色想，修成空無邊的行相。5.識無邊處解脫：背捨空無邊之行相，修成識無邊之行相。6.無所有處解脫：背捨識無邊之行相，修成無所有之行相。7.非想非非想處解脫：背捨無所有心，已無明勝之想而住於非無想之心相。8.滅受想解脫：厭背受想，滅一切心心所法，入滅盡定。此八解脫中的第一及第二解脫，依於色界的初禪及二禪，對治欲界顯色的貪；第三解脫則依第四禪，修淨觀，以無貪為性；自第四至第七解脫，以四無色定為性。第八解脫依有頂地，以滅有所緣心為性。

（二）八勝處：於所緣境，勝過煩惱；依所緣境上制伏煩惱，令之不起。也就是能發勝知見所修的禪定。此八個項目，是依八解脫的第一解脫及第二解脫，分作四項，將第三解脫分作四項，共計為八勝處：1.內有色想觀外色少，2.內有色想觀外色多，3.內無色想觀外色少，4.內無色想觀外色多，5.內無色想觀外色青，

6.內無色想觀外色黃，7.內無色想觀外色赤，8.內無色想觀外色白。

（三）十一切處：又名十遍處，六天及四種顯色，各各遍滿一切處，共計十種觀法，故名十一切處；又名十遍處之意，是說，於一切處，周遍觀察，無有間隙：1.地大遍一切處，2.水大遍一切處，3.火大遍一切處，4.風大遍一切處，5.青色遍一切處，6.黃色遍一切處，7.赤色遍一切處，8.白色遍一切處，9.空大遍一切處，10.識大遍一切處。此中的前八項，是以與八解脫中第三淨解脫相同的無貪為體，是由第四禪緣欲界可見的假四大及四塵之本色；後二項則順次以空無邊處及識無邊處的淨定為自性，各各緣其自地的受想行識四蘊為境。

神會禪師好簡略，只說「心通八解」，就將九次第定的行果過程，一筆帶過。我於重寫本講錄時，正好是在為紐約東初禪寺常住眾講授《俱舍論》，所以對於九次第定的修行及果德，依該論做了如上的簡介。

## 功成十力

功成十力，富有七珍。

這都是講佛的境界，十力、四無畏、十八不共法，是佛果圓滿位所具的功德。本文只標出十力及七珍，十力是佛的果德。七珍則語意不明，不知所指為何。

此據印順法師《成佛之道》的大乘不共法章所說：「頓入與漸入，隨機有差別。」他也依據龍樹菩薩之說，將成佛的快慢，根基的利鈍，悟入的頓漸，略分三類，做了簡介：1.福薄根鈍心不堅者，發心修行無量阿僧祇劫，或能成佛或不至佛果。2.少福德利根人，發心漸行六度或歷三大阿僧祇劫得成佛果。3.大福德利根而心堅者，又分作三等：(1)初發心即入菩薩的頂位，以及發心後經小住而入菩薩的頂位者（不再退墮惡道、下賤家、二乘地）；(2)初發心即成佛轉法輪的初地菩薩位者；(3)初發心即與般若相應，成熟眾生，莊嚴佛土的地上菩薩位者。

其中前二類屬於漸教，後一類屬於頓修頓悟的頓教。

歷史上八相成道的釋迦世尊，是屬於第二類，歷經三大阿僧祇劫，以最後的丈六紫金身成佛。第三類是理想中的大福德利根而道心堅固的菩薩再來人，在人間是不多見的。

偏偏有許多人或好高騖遠，或好佔便宜，自認為是利根上上根人，宜修頓悟法門，直入而頓超十地，立即成就圓滿佛果，其實這跟佛法基礎的緣起緣滅法與前因後果法不相應的。

所以中國正統的禪宗大師們，雖立頓悟法門接人，也說轉迷成悟，即同佛位；乃至要說，若能無念，當下便已具足佛的功德，三身、四智、三明、十力一時成就。

但是，這是說明佛法平等的原則，未必就是將凡夫與佛的福德資糧及慧業修為看成完成一樣。否則禪門的歷代祖師，為什麼不說他們就是佛呢？他們只是為了祛除人們的執著、障礙而說無佛無眾生。所以千萬不要誤解，否則便成為邪見的撥無因果的外道了。

佛的果德，通常是說有十力、四無畏、十八不共法，或說有一百四十與其他二乘三乘聖者不共的功德。

至於「十力」，是指佛能以十力德，降伏一切魔外：1.處非處智力：能知一切物之道理非道理智力。2.業異熟智力：知三世一切業報，

知一切眾生的三世因果業報智力。3.靜慮、解脫、等持、等至智力：知諸禪定解脫三昧；知諸禪定及八解脫、三三昧智力。4.根勝劣智力：知諸眾生根勝根劣，謂於眾生根性勝劣，得果大小，皆實遍知智力。5.種種勝解智力：知一切眾生的種種知解程度智力。6.種種界智力：於世間眾生的種種境界不同而如實普知的智力。7.遍趣行智力：例如修五戒十善之行，至人間天上之果；修八正道之無漏法，至涅槃果等，各知行因所致之成果。8.宿住隨念智力：又名知天眼無礙智力，以天眼見眾生生死及善惡業緣，無障礙之智力。9.死生智力：又名知宿命無漏智力，知眾生宿命，知無漏涅槃之智力。10.漏盡智力：又名知永斷習氣智力，於一切妄惑餘氣，永斷不生，能如實知之智力（參考《大智度論》卷二十五，《俱舍論》卷二十九）。

「七珍」不知所指為何，可能是見道以後聖者所具的七聖財，那是：信、戒、聞、慚、愧、捨、慧；又叫做七法財。也可能是《菩薩地持經》卷三所言佛的七種無上：身無上、道無上、正無上、智無上、神力無上、斷無上、住無上。或者是非常單純的，僅指世間的七寶珍財，以法為富貴的比喻。

〈顯宗記〉的「功成十力，富有七珍」，是說大悟徹底的人，即與三世諸佛同一鼻孔出氣，也指的明心見性的本來面目，心、佛及眾生，是三無差別的體驗，但並不等於已經圓成了佛果的一切功德，否則神會大師本人，應該自稱是佛，

也應該要求他的弟子們尊重他為世尊了。事實上禪宗的祖師們，從來不曾有過自稱是佛的例子。



神會禪師的悟境 109

## 第五篇

常寂與常用

## 不二法門

入不二門，獲一乘理。

第一句「入不二門」是《維摩經·入不二法門品》的思想：「一乘」是《法華經·方便品》宣示的思想。

佛為適應眾生的根性，說有無量法門，通稱八萬四千法門對治八萬四千塵勞的煩惱，若就實相而言，法法平等，無差別、無彼此、無高下，所以是不二法門。若依眾生根性，給予方便攝化，大略可分小乘及大乘。小乘之中，又有聲聞根性及獨覺根性的兩類，通稱為二乘人，加上大乘根性的菩薩，合稱為大小三乘；若依實相而言，眾生本無二性，唯有佛性，所以三乘皆是方便說，唯一佛乘才是真實說。

〈顯宗記〉主張，人人皆可成佛，頓悟者所見，即是不二法，也是一乘之理。

依《維摩經》的〈入不二法門品〉所載，因維摩詰居士問諸菩薩：

「云何菩薩入不二法門？」於是引出一共三十三位菩薩各自宣說所見的不二法門是什麼。

那就是：生與滅不二，我與我所不二，受與不受不二，垢與淨不二，是動與是念不二，一相與無相不二，菩薩心與聲聞心不二，善與不善不二，罪與福不二，有漏與無漏不二，有為與無為不二，世間與出世間不二，生死與涅槃不二，盡與不盡不二，我與無我不二，明與無明不二，色與色空不二，四種異與空種異不二，眼與色不二及至耳與聲、鼻與香、舌與味、身與觸、意與法皆不二，布施與迴向一切智不二，是空、是無相、是無作為不二，佛、法、眾為不二，身與身滅不二，身口意善為不二，福行、罪行、不動行為不二，從我起二為不二，有所得相為不二，闇與明不二，樂涅槃與不樂世間不二，正道與邪道不二，實與不實不二，於一切法無言、無說、無示、無識、離諸問答為不二，乃至無有文字、語言是真入不二法門。

其中第三十二位是文殊菩薩，最後的第三十三位是維摩詰居士本人默然無言，文殊為他做結論：「乃至無有文字、語言，是真入不二法門。」這也可說是禪宗「不立文字，直指人心」宗旨所依的一部經典。禪宗主張參禪頓悟的方法與態度是「離心意識」，也能在〈入不二法門品〉中得到依據。《壇經》所引《維摩經》的「直心是道場，直心是淨土」以及「即時豁然，還得本心」的「直心」與「本心」，都是指的「離心意識」的不二法門。

〈顯宗記〉認為六祖以「無念為宗」的「宗」字，便是《維摩經》的「真心」或「本心」，若要還得此直心或本心。因為《壇經》說：「故此法門，立無念為宗，善知識！無者無何事？念者念何物？無者無二相，無諸塵勞之心，念者念真如本性。」又：「真如自性起念，六根雖有見聞覺知，不染萬境而真性常在。」這些「無二相」又有「見聞覺知」而「不染萬境」，便是《維摩經》的一貫思想——不二法門。由此看來，神會大師與六祖惠能大師之間，真是一脈相承的。

《壇經》的三十六對方法，也是從《維摩經·入不二法門品》得到的影響，共分為三類：

- （一）外境無情，有五對：天與地、日與月、明與暗、陰與陽、水與火。
- （二）法相語言，有十二對：有與無、有色與無色、有相與無相、有漏與無漏、色與空、動與靜、清與濁、凡與聖、僧與俗、老與少、大與小、高與下（其實是有十三對）。
- （三）自性起用，有十九對：邪與正、癡與慧、愚與智、亂與定、慈與毒、戒與非、直與曲、實與虛、嶮與平、煩惱與菩提、慈與害、喜與瞋、捨與慳、進與退、生與滅、常與無常、法身與色身、化身與報身、體與用、性與相。

《壇經》進一步指出：「此三十六對法，若解用，即道貫一切經法，

出入即離兩邊。」「離兩邊」即是離兩邊而亦不執中間的中道思想，也即是不二的實相真如法門。所以在《壇經》是主張煩惱即菩提，生死即涅槃的，例如又說：「講《涅槃經》，明佛性，是佛法不二之法。」「惟論見性，不論禪定解脫（之二法）。」見性即是見不二的佛法。

「一乘」的名詞，在《阿含經》中早已有了。至於「一乘理」是《法華經》思想，在〈方便品〉中，最有名的偈頌即是：「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三，除佛方便說。」意思是說，十方諸佛，唯有一佛乘是佛的本懷，除非為了方便引進根淺的眾生，才分別宣說大小三乘法。《法華經·方便品》中的另三個偈頌也重複地說：「我有方便力，開示三乘法，一切諸世尊，皆說一乘道。」「是諸世尊等，皆說一乘法，化無量眾生，令入於佛道。」「普告諸大眾，但以一乘道，教化諸菩薩，無聲聞弟子。」

若依小乘聖典，只有極少數的利智上根人如釋迦牟尼等過去七佛，得成佛道，其餘眾生苦修聖道，也能獲解脫，證聲聞獨覺二乘聖果；也能證無餘涅槃，永處寂滅，但不會成佛。

到了大乘唯識學派，主張眾生有五性之說：1.定性聲聞，2.定性獨覺，3.定性菩薩，4.不定性，5.無性。其中只有定性菩薩，必定成佛；

不定性的二乘三乘或可成佛，或不可成佛；定性聲聞獨覺，永遠只得二乘小果；無性一闡提眾生，永不能證三乘聖果，僅可得到人天福報。這使得許多眾生變成自暴自棄，無意發起無上菩提心了。因此，《涅槃經》主張一切眾生皆有佛性，《法華經》主張一切眾生皆入唯一佛乘。中國禪宗，接受《法華經》、《涅槃經》的思想，所以主張見性，即是見的一乘之理。

在《壇經》中，有六祖與弟子法達的一大段對話，討論的便是《法華經》的一佛乘思想。惠能大師認為，《法華經》的「開、示、悟、入，佛之知見」。但「從一處入，即佛知見，見自本性，即得出生。」又說：開佛知見，是一乘法，開眾生知見，便落三乘以及三乘之下的迷人去了。所以告誡法達：「汝聽一佛乘，莫求二佛乘。」

不二法門也好，一乘法也好，這是鼓勵我們，人人都應發無上菩提心，人人都應相信：自己的自性即是佛性。「此念悟」便是菩提，「此念迷」便是煩惱，應當時時對境觀心，不染萬境，便是一直心，便是清淨心，便見煩惱的自性是空，那就是悟見佛性了。

不過，若在未悟之時，切切不可凡濫聖，以迷作悟，以染為悟，否則，不僅與一直心的本意背道而馳，造業受報，因果不爽，那便糟了。

曾有一位離婚的女居士，跟我打了兩期禪七，就以為已入不二法門，已破男女二相的執著。有一次我要找人開車出門，她便自告奮勇，願當司機，我說還需要找另外一人，必須兩男一女，至少兩女一男才行。她說：「你已經是解脫的禪師，還執著男女相嗎？」

我說：「我只是帶著大家共修禪法，沒有說我是已得解脫的禪師；我是一個出家人，應當遵守僧儀，只由一位女眾開車，會被他人譏嫌的。」

她說：「不管它！那是別人的執著，你別把我當女的看，我們不執著就好了！」

不久之後這位女居士結婚了，帶著她的新婚丈夫來見我，我說：「男人就是男人，女人就是女人！妳現在又結婚了，妳就是女人嘛！」

所以，還沒有達到入不二法門的程度，就不能說自己已經是沒有執著了，否則會產生邪知邪見。具有正知正見的人，一定是用凡夫世間的標準和看法來要求自己，不能因為自己已經大徹大悟得大解脫，就不管人間的倫理或僧人行儀而破壞人間的差別現象，這是違悖常情常理的，這樣會有負面的影響。

前幾天有一個人來問我說：「濟公活佛講：『酒肉穿腸過，不妨菩提路』，濟公活佛能夠吃肉喝酒，為什麼法師你不能？」濟公有沒有說過這句話，

我們並不知道，但是我們絕不能照那樣做，不然就違背常情常理了。因此，這裡的不二法門是內心的自內證經驗，不是外在行為的表現。生活行為的表現，善還是善，惡還是惡，好壞及內外，還是要清楚分明，否則不僅未獲一乘之理，連三乘善法都不保，乃及人天福報盡失；造作惡業，還以為心不執著，那就會下墮三惡道中去了。

妙中之妙，即妙法身；

這兩句是由「一乘理」接下來的，一乘之理，即是諸佛的法身理體，是遍處恆常與萬法同在的本源自性身。

諸佛的自性身，即是法身，是眾生與佛同體，而視之無見，聽之無聞，嗅之無香，食之無味，觸之無物，乃為見聞覺知所不到，卻又實實在在，不離一切法，不即一切法，所以稱為「妙中之妙」。

「妙」在梵文mañju，是不可思議，超絕對待，無可比擬的奧妙。所以將真空即妙有，做同格義的表現；將佛果位稱為妙覺，報身佛的佛國淨土稱為妙土，佛的不思議境界稱為妙境，第一最勝不可思議之法稱為妙法，諸佛的覺悟稱妙悟；東方的阿閼佛，又名妙色身如來。



由此可知，凡是佛的境界，均用妙字來表達，妙中之妙，離言不可說，離意不可思，所以是指佛的法性身，微妙不可思議。

天中之天，乃金剛慧。

佛法中的天，是六道之一的天道，是諸天神主，有天帝、天子、天的扈從者即所謂天龍八部。天的梵文是提婆deva，不是天空的意思，而是指福德天及禪定天的天人，分作三界二十八個天人的層次，不是以距離地面的高度上下而分，而是依據福報大小及禪定力的深淺而別。所謂三界二十八天，是指福報享受的欲界天，共有六個層次；禪定天分為色界十八天，以及無色界四天。

「天中天」是佛的尊稱，因為佛是天上及人間的導師，受諸天尊敬，所以被稱為天中之天。這一尊稱在經典中提到的，至少可舉出三種：

1. 《法華經》的〈序品〉有頌句云：「最後天中天，號曰燃燈佛。」
2. 《方廣大莊嚴經》卷三，敘述釋迦喬達摩王子（後來成佛為釋迦牟尼）即將誕生之前，聖后摩耶夫人仗胎中菩薩威神力故，以偈頌向其王夫稟告，其父淨飯王心生歡喜，亦以頌曰：「念言聖后所懷妊，必定應是天中天。」又說：「唯有最勝天中天，堪受人天妙供養。」
3. 《修行本起經》卷上〈菩薩降品〉有云：「梵志相師，一切大眾，

皆言太子實神實妙，威德感化，天神歸命，咸稱太子，號天中天。」除此之外，還有數處經典，提到佛是天中天的尊稱。

〈顯宗記〉敘述法身的佛是「妙中之妙」，又稱為應身的佛是「天中之天」，把理佛與事佛，都提出來，表示禪宗並非否定歷史上修證而成的應身佛，不過特別重視人人本具的理佛，勉勵大眾，發起一直心，自見本心，自證自性是佛。

「金剛慧」的依據是《維摩經》的〈入不二法門品〉所載，師子菩薩曰：「罪福為二，若達罪性，則與福無異。以金剛慧，決了此相，無縛無解者，是為入不二法門。」金剛慧是為達實相之理所用的破相之智，所以慧遠的《維摩經疏》有云：「破相之智，名金剛慧。」

金剛指的是能夠杜絕一切煩惱賊，能夠摧破一切煩惱魔，揮別世間一切邪知邪見。一般圖像中的文殊菩薩，手上拿的是代表著無上智慧力的金剛寶劍，文殊菩薩的智慧就是代表著佛的智慧，也就是金剛慧。

在《俱舍論》卷二十四有云：「即此所說阿羅漢向，中斷有頂惑，第九無間道，亦說名為金剛喻定，一切隨眠皆能破故。」所以最最堅固銳利的禪定，名為金剛喻定，最最堅固銳利的智慧，名為金剛慧。

〈顯宗記〉的禪宗立場，主張定慧不二，其實是從慧悟而得定體，

## 神會禪師的悟境 120

只要獲得金剛慧，就不必再說金剛喻定了。至於如何頓超頓悟，就在於以心轉境而不被境轉，明察萬法而不染萬境。到了頓悟成佛的時候，金剛慧現前，一切煩惱斷盡，般若的智慧就叫金剛慧，如果能夠進一步參考《金剛經》，瞭解金剛般若的意思，對於「金剛慧」的意思就更清楚了。

## 湛然常寂

湛然常寂，應用無方。用而常空，空而常用。

「湛然」的意思是水很深，很清明瑩澈的樣子，可以用秋天的明潭來比喻，風平波不起，是那麼地明而靜；不但能從水面看到水底，從四面八方看，也都是一看就透徹；而且水中不論有沒有魚蝦，自水面到水底，都是靜止不動、明徹見底的，這就叫做「湛然常寂」。

如果不是湛然便不可能常寂，如果不是常寂也不可能湛然。這也就是止觀雙運、定慧同時的最高悟境，也是後來宋朝宏智正覺禪師提倡默照禪的依據。

湛然常寂，便是照而常默，正由於常默常照，所以能夠「應用無方」，不拘一格，不落陳套，適時、適所、適機，靈活運用，自在無礙，這便是大智慧人。世間所謂大智若愚者，平常不多言，如遇必須說話，則言必中肯，要言不繁而字字珠璣，原則是相同的。

去年秋天我在美國東部郊外的一個湖畔，拍了一張照片，由於水平如鏡，

湖邊如畫一般的景色，在這張照片中，幾乎無法辨認何者是真景，何者是水面的倒影。這不僅是因為水有反映的功能，還必須水面是平靜無波的，如果水面有風吹拂的話，湖邊沿岸的景色就會是模糊的。

「常空」即是「常寂」，「常用」即是「湛然」。唯有心中無私欲、無我執，始能真的明靜湛然；唯有心中明靜湛然，始能明察萬物而化育萬物。但這是只有大覺的佛陀，才能夠到達這種地步，〈顯宗記〉所敘述讚歎的，都是在於誘導眾生向佛學佛，自信本來與佛無異，只因為被妄境所染，為煩惱所迷，只要回頭，便是彼岸在望。但這並不是說，禪悟的人，便是八相成道的事佛，不過是見到了自性即是空性的理佛。

所以真正能有湛然常寂的智慧，才能發揮巨細靡遺、應用無方的力量。大覺佛陀，能夠回應一切眾生的需求，能夠使得眾生獲得恰到好處的回應，這便是佛的智慧，應用無方。佛一方面智慧如海，高深莫測，另一方面心境廣大，無邊無涯；慈悲的貢獻，是無量的，濟世的功能，也是無限的，因此任何眾生聞到佛法，就能或多或少得到幫助，因緣成熟的就得到多，因緣未成熟時，也能讓他種下得度的因緣。

所謂「用而常空」，是指雖然度了無數眾生，卻沒有覺得是在度眾生，

也沒有期待眾生一定要做什麼，雖然佛也鼓勵眾生要勤修戒、定、慧，息滅貪、瞋、癡，那是鼓勵，不會強制；對佛而言，眾生修行得力不得力，那是眾生自己的事。佛雖鼓勵眾生要布施、持戒、修福修慧，眾生是不是有什麼回饋，佛不會放在心上。因此佛有無量的功德，度無盡的眾生，但心中沒有牽掛，沒有期盼和等待。

所謂「空而常用」是說雖然沒有執著，可是經常有度眾生的功用。常空是空去我執及法執的無明煩惱，常用是用一切種智，知一切諸佛之道法，知一切眾生之因種。

用而不有，即是真空；空而不無，便成妙有。

這兩句是反覆說明〈顯宗記〉第三、四兩句「真空為體，妙有為用」。

一般人以為的真空，是物質現象呈現的真空狀態，那是空間、空隙、空洞，不是佛法所說的真空。本文已在前面介紹過佛教所講空的層次，也介紹過了《般若經》、《大智度論》對於空義的陳述。

此處是告訴我們：「真空」的意思是「用而不有」，「妙有」的意思是「空而不無」。一般人的常識都以為，空了便沒有作用，凡所有便不是空。

## 神會禪師的悟境 124

但是佛法所說的真空，乃是雖有作用，卻不以為有所作、有所得、有所成，既然一切都是因緣所生法，必會由於因緣而滅，離因離緣便是無為無作。真空不妨妙有，是一真法界的事理無礙；妙有不妨真空，是事理無礙法界的法住法位。即空即有是妙有，非有非空是真空。

## 法無定相

妙有即摩訶般若，真空即清淨涅槃。

「摩訶般若」Mahaprājñā譯成漢語為大慧，是涅槃三德之一，是照了諸法實相的智慧。所謂涅槃三德，出於《涅槃經》：1.法身德：是佛的本體，是以常住不滅的法性為身。2.般若德：即是摩訶般若，是如實覺了一切法相的無漏慧。3.解脫德：佛已遠離一切繫縛，故已得大自在。此三德，不一不異，不縱不橫，如伊「∴」字三點。

此處以般若慧之運用，為空而不無的妙有，因為般若慧，即是實證諸法空性實相的空慧，所以本身即是真空，確有照了諸法實相的功德，所以是妙有。至於「清淨涅槃」，是形容涅槃遠離一切煩惱垢染的繫縛，所以是絕對清淨的，因為涅槃的梵文Nirvāṇa，有滅度、寂滅、圓寂、不生等義，不僅是無漏無為的，也是無表無作的，所以是真空的代名。



般若是涅槃之因，涅槃是般若之果。

由於般若的空慧，能照了諸法實相即是無相，就能破煩惱網、出生死海、登涅槃岸，所以般若是涅槃之因。相對地說，涅槃是由般若的功用而得的結果。

「涅槃」的名稱，在小乘的有部論師，又叫做「擇滅」，常住於不動的善性，即是寂滅。故在有名的〈雪山偈〉中說：「諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂。」是以「生滅滅已」的永住寂滅，稱為涅槃。但到了大乘佛法，則以不生不滅稱為涅槃，而將法身、解脫、般若視為同格異名，三德一體，不一不異，那就不是有部所認知的涅槃了；小乘是「生滅滅已」的寂滅，大乘是「不生不滅」的寂滅。

小乘是以常、樂、我、淨，為四顛倒見，所以基礎佛法的實踐修持，便是四念住觀：1.觀行無常，2.觀受是苦，3.觀法無我，4.觀身不淨。以觀無常、苦、無我、不淨的四法，對治常、樂、我、淨的四顛倒，而趣向解脫道的涅槃果。

大乘佛法，強調發菩提心，行菩薩道，重視六度及四攝，所以到了《涅槃經》中，涅槃不僅與法身、解脫及般若，同格異名，三德一體；而且更進一步，主張涅槃具有真常、真樂、真我、真淨的四德，此涅槃具有四德，

是因為涅槃為無漏、無為、無作、無表。般若有普照實相之用，解脫有斷除煩惱之功，法身有遍處諸法之性；涅槃乃是般若、解脫、法身之體。所以是妙有而真空，真空即妙有。

所謂涅槃具有四德：1.常德：涅槃之體，恆常不變而無生滅，又能隨緣攝化，用常不絕故。2.樂德：涅槃之體，寂滅永安，所以是樂；又能運用自在，無不適心，所以是樂。3.我德：涅槃之體用，有兩種解釋：(1)就體是實，名為我；(2)就用自在，名為我。4.淨德：涅槃之體用，已解脫一切煩惱垢染，故為淨；又能隨化處緣而不受污染，故為淨。

〈顯宗記〉的思想，當然是大乘的頓教法門，以無念之心為宗，若明無念之心，即明涅槃妙心，三德圓證，四德具足。不生不滅，是真寂滅。大乘佛法的重心所在是：以智慧明燈，照破煩惱愚闇；以慈悲寶舟，普度一切眾生。所以大乘涅槃是：不戀生死，不為生死所困；不厭生死，不忍眾生受苦；不見生死，不受生死眾苦。不戀生死是解脫德，不厭生死是法身德，不見生死是般若德。

般若無見，能見涅槃；涅槃無生，能生般若。涅槃般若，名異體同。前面已說過「般若無知」，乃是無所不知而圓得三智（一切智、道種智、

一切種智)。此處說「般若無見」是不見煩惱執著，那就是實證寂滅的涅槃，如同《楞嚴經》所說：「千年暗室，一燈能破。」般若現起時，煩惱自然消除；並不是因為般若能去除煩惱，原因是煩惱的自性本空，般若即是空慧，所以當般若顯現之時，煩惱自然不見。當煩惱不生之後，要滅除的對象沒有了，不生不滅，便是涅槃。所以般若能见涅槃，涅槃能生般若。

由此可知，般若和涅槃名稱雖異，實體相同。當得般若時就是得涅槃，當得涅槃時就有般若，一等於二，二等於一。

隨義立名，故云法無定相。

這兩句是說，般若與涅槃，名雖有二，其體實一，只是為了說明它的道理，所以分別給了兩個名目。若再加入法身、解脫，便是涅槃三德；若再加上常樂我淨，可立涅槃四德。

這些名義，都是為了方便說明佛的無上功德而建立的，並沒有一定的什麼可指可說，所以涅槃的三德四德，均無定相，千萬不要被這些名詞所標示的義理迷惑了。光在名字義理上打轉，是無法親證般若的空慧，無能親證解脫的果位，無從親驗法身的遍在，涅槃理體的寂滅相也無以表達了。

涅槃能生般若，即名真佛法身。

前面已說「涅槃無生，能生般若」，此處再說「涅槃能生般若」，目的是告訴我們：就是因為般若的空慧，是由於照見諸法空相，是實證諸法實相即無相的涅槃理體，所以般若的空慧，是由涅槃的寂滅相而生。當涅槃的理體生起般若的功用時，便見一切諸法的自性，無一不是諸佛的法性身，稱為「真佛法身」。

般若能建涅槃，故號如來知見。

涅槃三德的彼此之間，既是互為體用，而隨義立名，所以般若是由涅槃而生，般若也能建立涅槃，如來所見的法身理體，也在般若與涅槃的互生互建的同時，顯現出來。

「如來知見」出於《法華經》的〈方便品〉：「諸佛世尊，唯以一大事因緣故，出現於世。」什麼是諸佛世尊出現於世的一大事因緣呢？就是：1.欲令眾生開佛知見，2.欲示眾生佛之知見，3.欲令眾生悟佛知見，4.欲令眾生入佛知見。諸佛出現世間，沒有別的任務，僅是為了救濟度脫一切眾生，開示佛的知見，使得眾生都能悟入佛的知見，這也就是《法華經》的最高精神所在。

什麼又是佛的知見或「如來知見」呢？〈顯宗記〉說：由於般若之功能建立涅槃之體；或者由於般若的空慧，能實證不動的涅槃理體，便是佛的知見。《壇經》記述惠能大師開示弟子智常之時，曾說：「但見本源清淨，覺體圓明，即名見性成佛，亦名如來知見。」由此可知，若能悟見眾生自性是空，即能悟見眾生的本來面目清淨無垢，自性即是圓明的覺體，即是名為見性成佛，那就叫做如來知見。

### 動寂常妙

知即知心空寂，見即見性無生。

這兩句還是講的「如來知見」與涅槃、般若的互為體用。

「知心空寂」是般若慧的觀照之功，「見性無生」也是般若慧的離相見性；「空寂」是涅槃相，「無生」也是涅槃相。所以如來知見，便是知心寂空，見性無生。

「知心」的「心」是一真法界的清淨心，也是《起信論》所說的真如心；「見性」的「性」是一切法的法性，一切眾生的自性，一切諸佛的法身。清淨的真如心，是無相、無動、無染、無著的真空心；諸法的法性、眾生的自性、諸佛的法身，都是空性，所以心性，亦是無滅亦無生的涅槃。

知見分明，不一不異，故能動寂常妙，理事皆如如。

此處的「知見」，即是前面的「如來知見」，也即是「知心空寂」、

「見性無生」。由於涅槃是般若、解脫、法身三者的不一亦不異，所以能夠靈活地運作，既是常動的，也是常寂的。

這實在太奧妙了，從有為、有作、有生、有滅的現象看，當下就能體認到一切諸法的自性，本寂本空。現象是事，自性是理，事理之間，都是如此的自然。站在般若的立場，因事物的現象，可以照見五蘊皆是空寂不動的；站在涅槃的立場，可以確定由於寂靜的理體，才能顯示出智慧的觀照之力。其實，一切的諸法，都是基於這樣的法則，所以稱為如如。

總之，如果執著，不論執著什麼，乃至執著佛的經教，而被所執的對象束縛，都是眾生知見；如果一切不執著，魔來斬魔、佛來斬佛，便是如來知見。如果不能提得起放得下，便是眾生知見；能夠即真空而不否定妙有，空有自在，收放自如，便是理事如如的如來知見。即處處能通達，即理事無礙。

「處處通達」，是涅槃三德周遍恆河沙界；「理事無礙」，是涅槃之理體與般若之事用，互為表裡，相即相融。

「通達」是無遠弗屆，無微不至，「無礙」是無物遮止，無事障礙。

### 神會禪師的悟境 133

於涅槃的體是恆靜不動的，於般若的用是常照常空的，於解脫的功是無縛無染的，於法身的相是遍在遍不在的，所以既是通達，又是無礙。此處所說的，還是涅槃三德。



神會禪師的悟境 135

## 第六篇

定慧與如如

## 六識不生

六根不染即定慧之功，六識不生即如如之力。

以上講了涅槃三德，現在接下來講六根六識與定慧的關係，也就是六根六識與涅槃妙心的關係。

「六根」是包括生理功能的前五根，與意念的心理功能的第六意根，也就是眼、耳、鼻、舌、身、意，合稱六根。前五根是物質體的外形以及神經組織體的官能。至於第六意根是什麼？有許多說法，小乘有部，以前念之意識，為後念繼起之根，名為意根；大乘唯識學派，以第七末那識，為第六意識之根，稱為意根。可見大小乘佛法，都不以意根是物質體的神經組織了。

六根不染，等於六根互用，那是八地以上已登無功用位的菩薩及佛的境界；由於六根離污染而成純淨，所以能現佛身；六根互用，是說六根之中的任何一根，都能具備其他諸根的功能。依據天台宗所判，至圓教十信位的菩薩，得六根清淨位，亦為六根互用位，相等於別教的第八地菩薩。到了此位的菩薩，

以眼等六根，莊嚴清淨的福德，那是由於對境不生執著，所以自在無礙。

如何能六根不染？那是由於「定慧」的功能，明鑑不動的定慧，能使六根不為六境污染。

「六識」是由六根緣六境（塵）而生起的功用，六境（塵）是色、聲、香、味、觸、法。六根、六境，是以色法為多，心法為少；六識則都是心法，那就是眼、耳、鼻、舌、身、意。六根、六境、六識彼此的關係，是不可分割的。六根對六境，合稱十二處，再加六識，名為十八界。但此十八界，是由色、受、想、行、識的五蘊開展出來，總稱五蘊、十二處、十八界，為三界有為有漏世間法的三科，為了說明其關係，可以製二表如下：

「六識不生」其實就是因為六根不受染著，所以也不會生起六識的分別執取之相了。但是六識的分別執著，雖已不生，通過六根而做互用的智慧之力，仍會自然而然照常運作，所以說「如如之力」。

依據大乘唯識思想所說，「識」有八個，都代表著煩惱無明的心用，轉八識成四智，才是離煩惱而證菩提的佛果位。前五識轉為成所作智；第六識轉為下品妙觀察智，是在初地菩薩位，轉為純淨無漏的上品妙觀察智，是在第八地；第七識轉為下品平等性智，也是在初地見道位，到了第八地菩薩位，轉為中品，至金剛無間道，也就在成佛之前一剎那，才成為純無漏的上品平等性智。第八識轉為大圓鏡智，是在進入佛位之後。

〈顯宗記〉此處所說的「六識不生」，包括了前五識及第六識，沒有說到第七、第八識，也未說是哪一地的菩薩位，但其實都是指已證涅槃三德的佛位。這也正是頓悟法門的特色，不論大小次第漸修漸證，只談直下頓悟的一佛乘。所以一切言教，都歸無念為宗的最上一乘。

## 心境雙亡

心如境謝，境滅心空；心境雙亡，體用不異。

「心」不如如，便是有執著煩惱生起的六識；「心」能如如，便是真空妙有的涅槃三德。「境」不滅，便是六根對六境而生六識的煩惱塵勞；「境」滅，便是六根不被六境所染。

「心」是般若、「境」是法身，「謝」及「空」是解脫，則涅槃自然；所以六根不被六境染著，六識即不生起，六識不生起作用，六根六境，有等於無，所以說「境滅心空」。十八界如如運作，乃是「心境雙亡」的結果，也是涅槃三德的本身。

未悟之前，心是煩惱，境是塵勞，是相引相吸或相互障礙而不得解脫；開悟之後，心是般若，境是法身，謝及空是解脫，常照常寂，常有常空，法爾如如，便是互為體用的涅槃三德，所以說「體用不異」。

真如性淨，慧鑒無窮。如水分千月，能見聞覺知。見聞覺知而常空寂。

在〈顯宗記〉中有「無念念者，即念真如」的句子，可知真如即是無念之念，「無念」則是《壇經》的宗旨，也是〈顯宗記〉的宗旨。換句話說，這個「真如」，便是清淨的涅槃妙心。由於心的用是般若淨慧，心的體便是清淨的自性；而清淨無染的自性，便是般若淨慧所照見的諸法空性，所以這種般若的空慧，能照一切法，能破一切暗，能解一切結，成一切道品。般若的體性雖只一個，般若的功用雖有無窮無盡，這就是「真如性淨，慧鑒無窮，如水分千月」的意思了。

「水分千月」是譬喻，真如的心體只有一個，那就是空性，空是真空，真空就是妙有，性遍一切諸法，用也能夠遍照一切諸法。就像天空只有一個月亮，卻能映於地上千江萬水的水面，每一水面都可映現出完整的月亮，彼此獨立，互不相礙。

真如的梵文bhūtatathatā，在佛教經典中的意思，是遍滿於宇宙萬有的常住真體，相對於虛妄的法相，而將無染真空的法性名之為真。真空的法性不變，

稱之為如。真如同質異名極多，例如：法界、法性、實際、不思議界、一心、自性清淨心、如來藏、真際、實相等，都是指的真如理體。不過諸宗學派，對於真如的屬性，也有不同的看法，唯識宗、地論宗、《起信論》，各有其主張；禪宗的真如觀，大致上是和《起信論》的隨緣說相契的。

因此，真如隨緣，即起般若慧的作用，即有「見聞覺知」的功能，但此見聞覺知的心理反應，不是依於煩惱的染心，而是起自清淨的真心，所以不會由於有了境界現前，也有了見聞覺知的心理反應，便產生虛妄分別的作用；乃是如實的「慧鑒」，自性不動；真如心也是恆常與空性相即，「常空」故亦常「寂」，就是真如隨緣而不變，不變而隨緣的意思。隨緣所以有慧鑒萬法的作用，不變所以雖有「見聞覺知」而又「常空」常「寂」。

## 無相無生

空即無相，寂即無生。不被善惡所拘，不被靜亂所攝。

上文既說真如雖有慧鑒無窮的覺照之功，而其自性又是常空常寂的。此處接著說明，常空的「空」，即是諸法的實相，所以也是無相。所謂「無相」，是遠離執著心的境界，是了知萬法如幻的無漏心，是以無漏心修空觀，照見諸法的真如實相，即是無相。

依據《涅槃經》卷三十所說：「涅槃名為無相，以何因緣名為無相？善男子，無十相故。何等為十？所謂色相、聲相、香相、味相、觸相、生住壞相、男相、女相。是名十相，無如是相，故名無相。」

《無量義經》則說：「無量義者，從一法生，其一法者，即無相也。」《金剛經》也說：「離一切諸相，即名諸佛。」「如來說一切諸相，即是非相。」

以上這三部經，由《壇經》中得知，六祖惠能大師曾於印宗法師座下聽《涅槃經》，在五祖弘忍座下聽《金剛經》；至於《無量義經》，



屬於法華三部的開經，也就是佛先說出《無量義經》，中說《法華經》，後說《觀普賢行經》；《壇經》有數處引用並討論《法華經》，但六祖是否也接觸過《無量義經》則不得知。但是在《壇經》有數處用到「無相」這個名詞，例如「無相懺悔」、「無相三皈戒」、「無相頌」等，六祖惠能所謂「無相」，便是「前念、後念、今念，念念不被愚迷染，……念念不被愚癡染，……念念不被疽疾染」，「但悟自性三身，即識自性佛」，便是無相的境界。

〈顯宗記〉說空與寂，便是無相，即是無生，還是圍繞著涅槃的理體功德而說。既是無相無生的寂滅理體，當然不會受到善與惡的思量分別心所拘，也不會受到靜與亂的虛妄攀緣心所攝了。禪修者若在善與惡的分別心生起之際，不妨反觀此心的根源是善惡不二的真如心；若在靜與亂的攀緣生起之時，不妨反觀此心的根源是靜亂不二的真如心。

## 不厭生死

不厭生死，不樂涅槃。無不能無，有不能有。

世間的眾生，對於生死的態度，可以分作三類：1.醉生夢死、貪生怕死：這是一般凡夫，我們可以稱這些人為戀世的愚人。2.討厭生死、逃避生死：是二乘根性，我們可以稱這些人為出世的智者。3.不戀生死，不厭生死：是大乘的諸佛菩薩，我們可以稱這些人為入世化世的聖者。

一般的修行人及許多的宗教徒，雖然未必是貪生怕死的愚人，但對於現實的世界，卻是抱著厭離的態度，或者修福報求生天國享受欲樂；或是修禪定，厭離欲境而欣求定樂，死後往生禪定天；這都不是究竟的解脫，即使證得二乘聖果，住涅槃境，也不是圓滿的覺者。

大乘佛法，主張一切行者，都應當學習「不厭生死，不樂涅槃」的態度。這是《壇經》所說生死即涅槃的不二法門，如果厭離生死而樂入涅槃，那便是把生死與涅槃對立起來，成為第二義諦了，至少只做到離我執而出離五蘊生死，

還沒有離開法執，沒有從生死出入獲得自在了。

所以，站在大涅槃的立場，無相的真空，無生的寂滅，是不能沒有的，叫做「無不能無」。若站在般若空慧的立場，雖有遍照、普覺、自覺、覺他、覺滿的功德，卻不能以為有智有得的，因為般若智慧的妙有，其實就是涅槃寂靜的真空，這叫做「有不能有」。

行住坐臥，心不動搖。一切時中，獲無所得。

禪宗主張，修行無念為宗的禪法，主要是修的「心地法門」，凡是有心之時，便是禪修之時。所以不主張僅以整天打坐，稱為禪修，而是將日常生活中的「行住坐臥」四大威儀，照顧周到，便是最好的禪修功夫。

至於「心不動搖」是心不隨境轉，也不受境染，卻不是不起觀照的作用。以心對境之時，青黃赤白、大小方圓，都能清清楚楚，鑒別無遺，卻又不起欣慰好惡的情緒反應。

「一切時中」，佛經中將時間分作兩類：（一）時，（二）時分，又各有兩類：

- （一）時的兩類：1.迦羅時kala，為實時，即世間所稱的時間。2.三昧即時Samaya，為假時，即剎那生滅的分位。
- （二）時分的兩類：1.晝三時，2.夜三時。也有將時分分作晝四時、夜四時的，也有分作晝六時、夜六時的，乃至一日一夜分作三十時、六十時的。

此處所說的「一切時中」，是總括日以繼夜、夜以繼日、分分秒秒、剎那剎那，都是正念分明，清清淨淨，不動不搖，亦無所得。因為恆以般若的空慧，觀察一切諸法實相無相，所以也無所獲得，正如《心

經》所說「無智亦無得」的境界。

三世諸佛，教旨如斯。

以上所說的，就是介紹三世諸佛設教的共同宗旨。

神會禪師的悟境 149

## 第七篇

付法與傳衣

## 無住之心

即菩薩慈悲，遞相傳受。自世尊滅後，西天二十八祖，共傳無住之心，同說如來知見。至於達摩，屆此為初，遞代相承，於今不絕。

這一段文字，是敘述禪宗的傳承，是由於歷代諸大祖師，發了「菩薩」大「慈悲」心。從釋迦世尊滅度之後，歷經印度的「二十八」代祖師相傳，到了最後一代的菩提達摩，來到東土的中國，成為中國禪宗的第一代祖師，又經六代相傳，到了六祖惠能，便傳至神會等十大弟子，所以神會大師要說「於今不絕」。

他們歷代相傳的禪法是什麼呢？禪宗稱為涅槃妙心，或名正法眼藏，其實就是《金剛經》所說的「應無所住而生其心」的「無住之心」，因為六祖便是從無住之心悟入了涅槃妙心。至於何謂「如來知見」？這在前面已經解釋過了。

所傳祕教，要藉得人，如王髻珠，終不妄與。

禪法是心地法門。明心見性，頓悟成佛者，必須師師相承，心心印心，

不假語言文字，以真知灼見的如來知見為契印，對於師弟之間的默契之處，唯有以心傳心，心心相印，所以對未悟者言，乃是「祕密之教」，不以言喻的無漏心法。

這種心地法門，最重要的是必須是已悟本心、已見自性的人，才能像魚水相逢、親子相遇般。髻珠是《法華經》的七種比喻之一，出於〈安樂行品〉：「如轉輪聖王，見諸兵眾，有大功者，心甚歡喜，以此難信之珠，久在髻中，不妄與人。」意思是說轉輪聖王有髻中寶珠，不隨便給人，只有對有大功勞的兵將才有資格授予，這是用來譬喻祖祖相傳的禪法，也必選擇已悟自性是佛的人，才給予印可；因此後人便將禪宗的禪堂，稱為選佛場。

## 福慧二嚴

福德智慧，二種莊嚴，行解相應，方能建立。

「福德智慧，二種莊嚴」，出於《涅槃經》卷二十七所說：「二種莊嚴，一者智慧，二者福德，若有菩薩，具足如是二種莊嚴者，則知佛性。」

菩薩以此二德莊嚴法身，稱為福慧莊嚴。佛陀是福智圓滿的聖者，福足慧足，稱為兩足中尊。菩薩從初發無上菩提心，修持六度萬行，具足所有的福德，藉以顯現法身，稱為福德莊嚴；修習正知正見淨盡無明，顯現法身，稱為智慧莊嚴，二者合稱，便是福慧二嚴。

菩薩修行六度，六度均為福德莊嚴，第六般若度，則為智慧莊嚴。福利他人，名為福德莊嚴；自度自利，名為智慧莊嚴。利他及自利，都以般若的空慧為根本，所以六度也以般若為目標，也以般若為中心。離開般若的智慧莊嚴，修習布施、持戒、忍辱、精進，乃至禪定，都只是人天善法，只能得人天果報，不能稱為波羅蜜多的福德智慧的二種莊嚴。



所謂「行解相應，方能建立」，是以福德為行，智慧為解。布施、持戒、忍辱、精進、禪定的五門為行，般若一門為解，基礎佛法則以三法印為解，四增上學為行。

所謂三法印是指：1.諸行無常，2.諸法無我，3.涅槃寂靜，若加一項4.有受皆苦，則為四法印。所謂四增上學，是：1.信增上，2.戒增上，3.定增上，4.慧增上。這是正如正見正行的佛陀教法。

不論大乘佛法或小乘佛法，都非常重視福慧二嚴的行解雙運，唯有行解相應，才能像〈顯宗記〉所說的：「涅槃能生般若」，「般若能建涅槃」。否則，行解若缺其一，便如鳥失一翼，不能飛行，不要說不能真的利益眾生，也難保自己不會墮惡道！

## 衣法相傳

衣為法信，法是衣宗。唯指衣法相傳，更無別法。

這四句是說，「傳衣」是傳「法」的信驗之物，付法才是傳衣的根本宗旨，禪宗僅此衣法代代相傳之外，沒有其他的禪法了。

有關付法傳衣的問題，是禪宗史上的一大論點。從《付法藏因緣傳》的記載，禪宗初祖摩訶迦葉在佛滅後，集合阿難尊者等人，結集如來法藏，摩訶迦葉入滅之時，以最勝法付囑阿難。所付囑的是將如來的聖教，世間勝眼，相付守護，暢演斯法，化諸眾生。當阿難尊者涅槃前，付法第三代商那和修尊者的時候，阿難也說：「佛以法眼，付大迦葉，迦葉以法囑累於我，如我今者，涅槃時至，以法寶藏，用付於汝，汝可精勤守護斯法，令諸眾生服甘露味。」

在這些記錄之中，只說佛的法藏，是世間的勝眼，又稱法眼，是佛的聖教，可以用來向眾生演說的，是經教的緣起性空之法，不是說心地法門的涅槃妙心，也沒有說要以心印心，祕付密授，更沒有見到傳衣之說。最早的傳衣記載，

應該是《增一阿含經》卷三十五〈莫畏品〉：「佛言：我今持此法，付授迦葉及阿難比丘，所以然者，吾今年老，以向八十，然如來不久當取滅度，今持法寶付囑二人，善念誦持，使不斷絕，流布世間。」這和《付法藏因緣傳》所記載的很類似，付的是教法，未見心法之說。

「傳衣」之說，在宋朝契嵩編修的《傳法正宗記》也只說佛在將正法付囑大迦葉時，給了一件「金縷袈裟，命之轉付彌勒」，所以後來並沒有衣傳給第二祖阿難尊者。直到西天（印度）的第二十四祖師子尊者，付法第二十五祖婆舍斯多尊者時，才見到有傳衣的記載，他對二十五祖說：「我所傳之如來大法眼，今已付汝，汝宜奉之，即去自務傳化，或遇疑者，即持我僧伽梨衣，為之信驗。」但到婆舍斯多尊者付法第二十六祖不如蜜多尊者時，並沒有將此僧伽梨衣傳下來，他的理由是：「我昔傳衣，蓋先師遇難，付法不顯，用為今之信驗；汝適嗣我，五天（五印度）皆知，何用衣為？」

到了第二十七祖般若多羅付法第二十八祖菩提達摩之際，也只是說：「以法付囑曰：如來大法眼藏展轉，而今付於汝，汝善傳之，無使斷絕。」未見有傳衣記載。達摩到了漢地，在嵩山少林寺，付法東土第二祖慧可之時，便又見到傳衣及鉢的記載了：「昔如來以大法眼，付囑摩訶迦葉，而展轉至我，

我今以付於汝，汝宜傳之，無使其絕；並授此僧伽梨（大衣）及寶鉢，以為法信。」其後歷經三祖僧璨、四祖道信、五祖弘忍、六祖惠能，均有付法傳衣之說，到了四祖傳五祖之時，《傳法正宗記》已將付大法眼改為：「昔如來傳正法眼，轉至於我，我今付汝，並前祖信衣鉢。」本為付法，改成傳法。又改為衣鉢傳承，似乎衣鉢都非常重要了。可是到了六祖之後，他有十大弟子，一改以往一代只傳一人的傳統，又恢復為付法而不傳衣鉢了。

依據印順法師的《中國禪宗史》第五章所說，一代一人的付法，本與證悟沒有關係，所付囑的是「正法」、「法藏」、「勝眼」、「法眼」，這合起來，便成為後人傳說的「正法眼藏」；也因為大多是祖師們即將入涅槃前的付囑，後世便傳說成為「涅槃妙心」的臨終密授之說。所付的法，本來也沒有「心法」之意，而是「守護」、「護持」、「傳化」如來的教法。這在《付法藏因緣傳》及《傳法正宗記》等禪宗史之中，可以知道。可見禪宗有不少傳說，與歷史並不相符。

一代一人的傳法規則，也是一個值得討論的問題。佛世有十大弟子，一千二百五十位比丘弟子皆是大阿羅漢，尚有數百比丘尼阿羅漢弟子，其中有不少是大乘的菩薩根性，例如彌勒及文殊二大菩薩，都是佛世僧中的龍象比丘，大迦葉雖然極被世尊倚重，可是唯獨大迦葉受佛付法，成為禪宗初祖的單傳方式，

也不盡合理。只是由於大迦葉結集如來教法，成為修多羅（契經）等的法藏，因此才有付法藏的說法，並非在世尊滅度之前，只將「正法眼藏，涅槃妙心」傳給大迦葉一人。

不過付囑正法，傳承衣鉢，的確也是禪宗史上的事實；〈顯宗記〉所說的「衣為法信，法是衣宗」也是事實，衣法相傳，便是中國禪門正統的傳承方法。有關六祖付法傳衣的問題，印順法師在其《中國禪宗史》的第五章中，有相當詳細的考證。

內傳心印，印契本心；外傳袈裟，將表宗旨。

這四句是說，內心傳的是心地法門的印可，是契合真如本心；外在傳授的袈裟，用以表示付法的宗旨。

禪宗重視傳承，重視「心印」，也是很好的傳統，這種做法，能夠確保禪宗傳人的品德及其知見的純正，經過正統傳承具德大師們的考驗，可以知道下一代傳持佛法者的心態，以及對正法的認知是否正確。

所謂明眼人或過來人，一定是能夠把握佛法的原則，否則，對正知正見的因緣觀起的空慧，以及對種瓜得瓜的因果觀起的信念，都弄不清，還自說自話，

自己宣稱是佛法的傳持者，佛教難保不會因此而受損傷。所以「內傳心印」的師師相承，還是有其必要性的。

至於「外傳袈裟」，只是為了取信於世人，如果有當然是好，如果沒有也沒有關係；尤其如果不是一代只傳一人，傳衣便沒有必要。

袈裟是梵文Kaṣāya的音譯，意思是不正、壞、濁染，是染成緇色或木蘭色的雜色衣，是代表出家沙門所披的三種衣。三衣各有名稱：五條衣名為安陀會，七條衣名為鬱多羅僧，九條衣乃至二十五條衣稱為僧伽梨。

出家之後，求受比丘具足戒時，必須備全三衣及鉢，因為比丘別無其他長物，所以臨終之時只留下衣鉢，在付囑佛法傳持的遺命，同時也將衣鉢交給弟子，也是合理的事。後世特別將這些過程神祕化及神聖化了，乃是宗教層面或信仰層面的事。

## 無生之法

非衣不傳於法，非法不受於衣；衣是法信之衣，法是無生之法。

這四句是說：對祖師們而言，如果沒有衣則不表示傳了法，如果沒有付法也不會傳衣；傳衣是代表付法的信物，付法是付囑的無生妙法。

神會大師為了肯定惠能大師是五祖弘忍大師的正統嫡傳，所以極度強調五祖付法傳給六祖惠能是歷史事實，因為五祖弘忍座下，還有一位弟子神秀，在北方大弘禪法，極有威望，並為朝廷所重。

神會是六祖親傳的弟子，雖在十大弟子之中，首位是法海上座，不是神會。六祖示寂（西元七一三年）之後的第十九年（西元七三二年），神會在河南的滑臺大雲寺，論定南宗宗旨的大會上，還宣稱：「其袈裟今見在韶州（曹溪）。」根據文獻考據，這也確有其事。

衣傳惠能之事，北方神秀一派的傳人，也沒有提出任何異議，可見五祖真的是單傳給了惠能，所以在〈顯宗記〉的末段，再三再四、數數反覆地，

## 神會禪師的悟境 161

指出付法與傳衣兩事的不可分割性，就像般若與涅槃，名異體同那樣重要。

其實，般若與涅槃，的確名異體同；至於非得傳衣才傳法，非得傳法才傳衣，就不一定有那麼必要了。



神會禪師的悟境 163

## 第八篇

無生與解脫

## 真正解脫

無生即無虛妄，乃是空寂之心；知空寂而了法身，了法身而真解脫。

最後這四句話是說，「無生」是不雜「虛妄」的涅槃，也就是真「空寂」滅的「心」，那是由般若的「空」慧照見了遍在的「法身」，見了「法身」，便是得「真解脫」。

這最後的四句話，是在總結禪法的無念為宗，其內容不出於無生的涅槃，具足般若、解脫、法身的三德互融，是一體而隨義立名。「無生即無虛妄」，是涅槃的理體；「空寂之心」，即是涅槃的真常心；

「知空」是般若的功用，由於般若的空慧，能見到諸佛的法身遍於虛空，能見法身，即可從兩種生死，獲得真正的解脫。

## 後記

有關神會禪師及其所創荷澤宗的歷史資料，一向是以下面的三種為準：1.唐代宗密的《圓覺經大疏鈔》，2.宋代道原的《景德傳燈錄》，3.宋代贊寧等的《宋高僧傳》。神會的著作，在過去只有《景德傳燈錄》所收錄的〈顯宗記〉，共六百五十九個字。近代敦煌所藏有關神會作品的唐代寫本被發現後，經胡適等人校跋而發表出來，稱為《神會和尚遺集》。讓我們有機會讀到更多神會禪師的篇章。

現代學者之中，研究介紹神會禪師的，中國人之中有胡適及印順等人，日本人之中有宇井伯壽、關口真大、柳田聖山等人。我不是禪宗史的專家，本書的講述，也沒有以禪宗史的角度來寫。

根據胡適先生的評斷，神會的作品多半是由其門人記錄或編集的。這篇〈顯宗記〉雖被胡先生譏為禪八股，但是確實被認定是神會在七十八歲時親自撰寫的，在當時的荷澤宗內，應該是流傳很廣的；直到宋朝的《景德傳燈錄》編成，雖然已距離二百五十年之久，還被很珍惜地編入，可見其重要性，所以我也很用心地把它當做教材，講了一遍。

我在本講錄中，常常對照敦煌本的《壇經》，因為神會所傳的禪法，便是依據敦煌本的《壇經》。對照之後發現，神會禪師所傳禪法的用語及其思想模式，與敦煌本《壇經》，有很多神似之處。試舉例對照如下：

（一）敦煌本《壇經》有：「見有人教人坐，看心看淨，不動不起。從此置功，迷人不得。」又：「坐禪元不著心，亦不著淨，亦不言動。若言看心，心元是妄，妄如幻故，無所看也，若言看淨，人性本淨，……不見自性本淨、心起看淨，卻生淨妄。」又：「外於一切境界上，念不去為坐，見本性不亂為禪。何名為禪定？外離相曰禪，內不亂曰定。」

（二）敦煌出土《神會語錄》第三殘卷有云：「遠師問（神會）：嵩嶽普寂禪師、東嶽降魔禪師，此二大德，皆教人凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證，指此以為教門。（神會）禪師今日何以說，禪不教人凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證？何名為坐禪？（神會）和尚答曰：若教人凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證者，此是障菩提。今言坐者，念不起為坐；今言禪者，見本性為禪。所以不教人坐身、住心、入定。」因為他又說：「我六代大師，一一皆言：單刀直入，直了見性，不言階漸。夫學道者，須頓悟漸修。」

由此可見，禪宗六祖惠能大師門下，《壇經》中雖有十大弟子，首席不是神

## 神會禪師的悟境 168

會，也未見行思及懷讓之名；後世宗門盛傳的六祖派下三大系，卻是：青原行思、南嶽懷讓、荷澤神會，其中弘揚惠能大師以無念為宗的心地法門，最最貼切的，乃是神會禪師。

（一九九八年六月十一日凌晨，聖嚴後記於紐約法鼓山美國分會東初禪寺）

■本書終

# Table of Contents

## 神會禪師的悟境

### 自序

### 顯宗記

#### 一、無念與真如

#### 二、無住與涅槃

#### 三、菩提與般若

#### 四、六度與十力

#### 五、常寂與常用

#### 六、定慧與如如

#### 七、付法與傳衣

#### 八、無生與解脫

### 前言

#### 第一篇 無念與真如

##### 無念為宗

##### 真空妙有

##### 實相無相

##### 無生實相

#### 第二篇 無住與涅槃

##### 無住而住

##### 無行而行

##### 如如不動

##### 念念無求

#### 第三篇 菩提與般若

##### 菩提無得

##### 般若無知

##### 體同法界

#### 第四篇 六度與十力

有無雙泯

道常無念

心通八解

功成十力

第五篇 常寂與常用

不二法門

湛然常寂

法無定相

動寂常妙

第六篇 定慧與如如

六識不生

心境雙亡

無相無生

不厭生死

第七篇 付法與傳衣

無住之心

福慧二嚴

衣法相傳

無生之法

第八篇 無生與解脫

真正解脫

後記